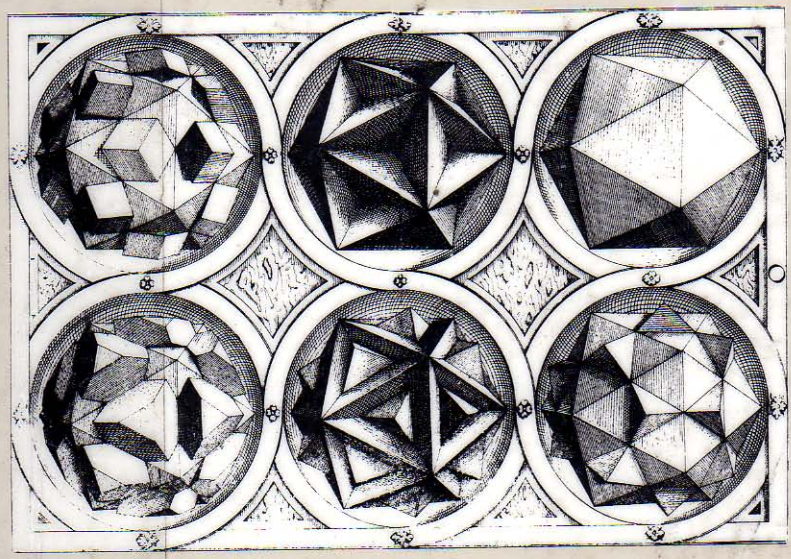
Antropología

Mary Douglas

Estilos de pensar



gedisa editorial

Editorial Gedisa ofrece
los siguientes títulos sobre

COMUNICACION
Y SOCIOLOGIA

MARY DOUGLAS	*Estilos de pensar*
ELISEO VERÓN Y LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL	*Telenovela. Ficción popular y mutaciones culturales*
DANIEL DAYAN (COMP.)	*En busca del público*
ISABELLE VEYRAT-MASON Y DANIEL DAYAN (COMPS.)	*Los espacios públicos en imágenes*
LUCRECIA ESCUDERO CHAUVEL	*Malvinas: el gran relato*
MARC AUGÉ	*Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*
PAOLO FABBRI	*Tácticas de los signos. Ensayos de semiótica*
MICHAEL TAUSSIG	*Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*
MARC AUGÉ	*Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*
J. M. FERRY, D. WOLTON Y OTROS	*El nuevo espacio público*

ESTILOS DE PENSAR

Ensayos críticos sobre el buen gusto

por

Mary Douglas

gedisa
editorial

Título del original en inglés: *Thought Styles*
Publicado por Sage Publications
© Mary Douglas 1996

Traducción: Alcira Bixio
Diseño de cubierta: Marc Valls

Primera edición, octubre de 1998, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© *by* Editorial Gedisa S.A.
Muntaner 460, entlo., 1ª
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

cultura Libre
ISBN: 84-7432-669-9
Depósito legal: B-32290/1998

Impreso en Liberduplex
c/ Constitució, 19, 08014 Barcelona

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Indice

INDICE DE ILUSTRACIONES 9

CRÉDITOS 11

INTRODUCCIÓN 13

1. Los usos de la vulgaridad: una lectura francesa de Caperucita Roja 19

2. La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas 38

3. El mal gusto en el mobiliario 65

4. "Ni muerta me dejaría ver con eso puesto": las compras como protesta 90

5. La rebelión del consumidor 117

6. Animales anómalos y metáforas animales 135

7. Clasificado como comestible 152

8. Perspectivas del ascetismo 166

9. La broma cósmica 195

INDICE TEMÁTICO 213

Indice de ilustraciones

2.1 Mapa cultural 58
2.2 Diagrama de tendencias culturales opuestas 60
3.1 Incensario Ding 67
3.2 Incensario del siglo IX en cuya forma se basa el Ding blanco 68
3.3 Recipiente de cerámica verde 68
3.4 Incensario recubierto de laca cuarteada 69
3.5 Pesado trípode de bronce *circa* 900 a. C. 70
3.6 Pesado y grueso recipiente para beber té 70
3.7 Principio de la felicidad de Daniel Miller 72
3.8 Bocas y formas de las vasijas 73
3.9 Salas de estar opuestas 75
3.10 Días y horarios: el diagrama de decisión del ama de casa 79
3.11 ¿Quiénes se sentarán a la mesa? Diagrama de decisiones del ama de casa 80
4.1 Mitos de la naturaleza 100
4.2 Mitos de las personas 102
6.1 Pangolín trepador 144

Créditos

Los artículos que conforman los capítulos de este volumen aparecieron publicados previamente del modo siguiente:

Capítulo 1: Originalmente presentado como la decimotercera conferencia en memoria de Katharine Briggs en la Folklore Society y publicado por primera vez en *Folklore* 106 (1995), págs. 1-7.

Capítulo 2: "The construction of the physician: a cultural approach to medical fashions", en S. Budd y U. Sharma (comps.), *The Healing Bond: the Patient-Practitioner Relationship and Therapeutic Responsability*, Londres, Routledge, 1994, págs. 24-41.

Capítulo 3: "The idea of a good pot", Tate Gallery, confe-rencia sobre los valores en el arte, 22 de octubre de 1993.

Capítulo 4: "In defence of shopping", en R. Eisendle y E. Miklautz (comps.), *Produktkulturen: Dynamik und Bedeutungs-wendel des Konsums*, Frankfurt, Campus, 1992, págs. 95-117.

Capítulo 5: Charla dada en una serie de seminarios sobre consumo en el Hall of St Mary's, Oxford, organizado por Mar-jorie Reeves y el reverendo Brian Mountford, 14 de enero de 1991 y también analizada en un taller realizado en el Centro para los Valores Culturales de la Universidad Lancaster, 27 de febrero de 1991. Fue publicado con el título de "The consumer's conscience" en Mary Douglas, *Objects and Objections*, Toronto Semiotic Circle Monograph Series, nº 9, 1992. Toronto, Victoria College en la Universidad de Toronto, págs. 49-65.

Capítulo 6: "The pangolin revisited: a new approach to animal symbolism" en Roy Willis (comp.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, Londres, Unwin Hyman, 1990, págs. 25-36.

Capítulo 7: "Ralph Bulmer among the master detectives", en A. Pawley (comp.), *Man and Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*, Auckland, Polynesian Society, 1991, págs. 193-8.

Capítulo 8: "Governability: a question of culture", *Millenium: Journal of International Studies*, 1992, 22 (3), págs. 463-481.

Capítulo 9: Originalmente presentado como la conferencia Henry Rapaport de 1993 en el Seminario Teológico Judío de Estados Unidos y publicado como "Holy Joy: rereading Leviticus. The anthropologist is the believer", *Conservative Judaism*, 1994, XLVI (3), págs. 3-14.

Las ilustraciones 3.1 y 3.6 fueron reproducidas con la amable autorización del Museo Británico.

Introducción

Estos ensayos versan sobre diferentes temas y fueron escritos para diversas ocasiones, pero todos tienen que ver con la discrepancia que se da entre lo que le gusta o le disgusta a cada individuo. Esta es aparentemente una experiencia por entero privada, una cuestión de paladar o de ojo; no obstante advertimos que muchas personas coinciden con nosotros, personas a las que no hemos persuadido y que tampoco nos han persuadido a nosotros. Además, coincidimos con ellas en cuanto a desaprobar a quienes reaccionan de manera diferente.

Hay un punto en el que un pensamiento privado, después de haber sido concebido, o bien se desvanece, o bien encaja en un marco previamente dispuesto de conexiones entre lo ya acumulado. Luego permanece formando parte del ambiente local que atrapa futuros pensamientos y los retiene firmemente. Este proceso es cultura en acción. ¿De qué está hecho ese marco? ¿Hasta qué punto es estable? ¿Cómo termina por disolverse? El tema es una continuación de las reflexiones que desarrollé en *How Institutions Think* (1987).

El problema de por qué las personas razonan de maneras diferentes corresponde a la historia de la antropología. Sería reconfortante pensar que todo el que no esté de acuerdo con nosotros razona defectuosamente. James Frazer justificaba la magia atribuyendo confusión al pensamiento subdesarrollado de los seres primitivos (1936). Un enfoque menos cómodo de esa idea sería considerar que las personas en realidad piensan de maneras tan radicalmente diferentes y sienten de maneras tan diversas en relación con las mismas cosas que no existe ninguna

base común ni esperanza de llegar a entenderse. Lucien Lévy-Bruhl sugirió la idea de que el foco emocional afecta la interpretación de los datos; si los primitivos parecen pensar de manera diferente de nosotros, ello se debe, no a que sean incapaces de hacer una deducción lógica, sino a que, antes de que la operación lógica se transforme en acción, se da una "tendencia o desviación afectiva" que produce el cortocircuito del hecho dado y de la lógica en favor de lo que el autor llama una "participación mística" (1952). Este llega a la conclusión de que nosotros tenemos un sesgo afectivo menor.

Si sufrimos esa desviación afectiva, aunque sea sólo muy pequeña, ¿nuestra participación mística nos impide comunicarnos con otras personas que no comparten la particularidad concreta de tal participación mística? Maurice Leenhardt advirtió que el pensamiento melanesio representaba un tipo particular de conexión con el mundo de las presencias concretas y la participación emocional, expresiva y mística, antes que analítica (Clifford, 1982). Si no podemos unirnos a las participaciones de los otros y no tenemos más remedio que simplemente admirarnos por ellas, la perspectiva es poco favorable para la esperanza de una comprensión mutua.

Yo sugiero que en lugar de observar lo ajeno y lejano, podemos comenzar por examinar los diferentes estilos de pensamiento que nos separan acá mismo, en nuestro medio. Según un enfoque durkheimiano, un estilo de pensamiento distintivo se desarrolla como el género comunicativo que le permite a una unidad social hablarse a sí misma de sí misma y así constituirse. La ciencia tiene varios estilos de pensamiento propios. Véase, por ejemplo, cómo Ian Hacking identificó estilos distintivos de estadísticas insertos en estilos de gobierno (Hacking, 1990). Entre los primeros de esos ejercicios destinados a liberar el pensamiento de su contexto, el análisis de Ludwik Fleck de la historia de las enfermedades venéreas en la medicina moderna, y su descripción de una comunidad científica como una "colectividad de pensamiento" (1935), aún no han sido superados.

Los ensayos presentados en este volumen se apartan un tanto de la corriente dominante de la filosofía de la ciencia, en la medida en que toman sus ejemplos de la literatura y de la vida cotidiana. A menudo he oído expresar la desalentadora idea de que un estilo de pensamiento distintivo corresponde a una

tendencia históricamente única producida en una comunidad particular que también es única, tan única que ni el estilo de pensamiento ni la tendencia, ni la comunidad pueden compararse con otros. Pero yo sostengo que es posible clasificar, no los estilos de pensamiento en sí mismos, sino los tipos de unidades sociales a las cuales esos estilos de pensamiento les sirven como medio de comunicación. ¿Cómo se llegan a estandarizar los pensamientos? Para responder a esta pregunta tendríamos que aprender a comparar comunidades. Pero eso requiere prestar una excesiva atención a la comunidad que expresa sus pensamientos en una forma estandarizada. Lo que debemos preguntarnos es por qué las personas hacen diferentes inferencias a partir de los mismos datos, y la respuesta tendrá que ver con el modo en que la tendencia o desviación cultural tiñe el pensamiento.

En las principales encrucijadas de la vida la elección personal está restringida por adhesiones. Las lealtades están presentes, las fidelidades tienen su peso. La teoría cultural intenta cerrar las brechas de relativismo que se oponen a los argumentos sobre las significaciones únicas. Sin embargo, esa misma teoría necesita hallar una base mínima para el acuerdo. Aquí y ahora, en el último decenio del siglo xx, después de tanto esfuerzo sociológico, aún resulta difícil alcanzar consenso sobre las relaciones sociales y la experiencia de poder y autoridad. En esta obra comienzo por suponer que hay una dimensión que todas las comunidades reconocen y construyen: una escala que distingue grados de formalidad. En el primer ensayo propongo que hay una distinción universal, que todos pueden reconocer, entre intimidad y distancia formal. Los miembros de una comunidad no pueden funcionar en ella si no comprenden la diferencia entre vulgaridad y refinamiento. Ya lo aprenden de niños. Hasta las personas que no pertenecen a esa comunidad reconocen esa diferencia. Este es el punto de partida mínimo que empleo en los dos primeros ensayos.

Las versiones francesas del cuento familiar de Caperucita Roja revelan un rito verbal que alude a las etapas de la vida de una mujer. Aunque bastante procaz en sí mismo, se sitúa en el amable final de la escala que va de lo vulgar a lo refinado, comparado con los groseros juegos de los ritos equivalentes de los muchachos. Seguramente el folklore ya nunca pudo ser el

mismo, una vez que los cuentos de la Oca se leyeron a la luz de las referencias a la sexualidad de la vida campesina francesa del siglo XIX. A través de estas líneas, la gama que va de lo vulgar a lo refinado proporciona una herramienta interpretativa que puede emplearse de manera más general.

El ensayo siguiente, sobre los estilos de terapia, aplica a la medicina la misma escala, que va de lo vulgar a lo refinado. Este es un ejemplo de cómo las adhesiones culturales se clarifican y se fortalecen cuando se las extiende a una dimensión que, en su forma más general, va de lo formal a lo informal, pero que asimismo suministra minuciosas reglas de cortesía sobre cómo dirigirse a los superiores y a los pares, o sobre cómo elegir un médico o una medicina. Sobre esta base la vida social se encuentra amenazada y atacada por las discriminaciones. Estas son, no sólo señales de alineamiento político y moral, sino además armas utilizadas en una vigorosa lucha entre estilos de organización. Los miembros de una comunidad, o bien se inclinan por apoyar la cultura hegemónica, sea ésta cual fuere, o bien se alinean en contra de esa cultura; la tercera opción es mantenerse al margen, sin esperanza de influir o decidir. Elegir un médico significa no elegir a otro, elegir un remedio significa rechazar otro. Toda elección "a favor" es también una elección "en contra".

Los siguientes tres capítulos, 3, 4 y 5, tienen que ver con las elecciones que hacemos del equipamiento doméstico. Las tiendas son el escenario tradicional de elección. Hasta ahora la tendencia de la investigación de mercado y de los sondeos de opinión se centró en las preferencias positivas. Se ha pasado por alto el consumo protesta. No comprar un determinado detergente es una forma tan significativa de protesta como no elegir un determinado médico. En estos tres ensayos despliego mi esquema favorito, el campo de fuerza en el cual se cristalizan los entornos sociales y por el cual puede situarse a la población según cuatro posiciones profundamente marcadas. Cuando un nuevo pensamiento privado nace, puede tener una oportunidad de no quedar encapsulado en una institución social. Pero también puede ocurrir que pague su originalidad con el olvido. Que una idea llegue a imponerse es como que un proyecto de investigación obtenga los fondos necesarios para ser llevado a cabo. Las fuentes de apoyo son las instituciones que recaudan los

fondos y se los otorgan a los seguidores leales. Los pensamientos que llegan a imponerse fueron subvencionados; aquellos pensamientos que estamos a punto de olvidar tuvieron un apoyo que luego les fue retirado; nosotros mismos cortamos su trayectoria vital olvidándolos. Las ideas que no podemos comprender, aunque lo intentemos, ideas que proceden de estilos de pensamiento que nos son ajenos, o bien son subvencionadas con una moneda diferente, o bien no recibieron apoyo durante tanto tiempo que ya nadie recuerda cómo alguna vez encajaron en un contexto. En el ensayo sobre el mal gusto (capítulo 3) me refiero a los ejemplos que mejor muestran cómo nosotros mismos, al emitir juicios adversos, damos muerte a los pensamientos que no están de moda.

Las elecciones que hacemos en el terreno del mobiliario, de la vajilla, de la comida, representan una forma superficial de abordar un tema más sombrío. La misma gama de elecciones es evidente en la decisión cultural de comer o abstenerse de comer carne. El tema de la abstención plantea cuestiones que debatiremos en el resto del libro, cuestiones referentes a la clasificación y la interpretación, y al problema de las metáforas. Si vemos que en un texto antiguo se menciona un animal particular como una obvia fuente de metáfora (un león o un águila como ejemplos de legítima majestad, un lobo como arquetipo del robo ilícito), esto no garantiza que los autores del texto o las personas a las que estaba destinado adjudicaran los mismos atributos a tales animales. En el Génesis, cuando Jacob daba las bendiciones a sus hijos en su lecho de muerte, los comparaba con animales: a Judah con un león, a Isacar con un asno, a Benjamín con un lobo, a Dan con una serpiente, a Neftalí con una cierva (Génesis, 49). No podemos saber cuáles de esas comparaciones eran halagos o si se trataba de profecías sobre lo que el futuro depararía a las tribus individuales. La única garantía para interpretar metáforas procede de la mezcla entre lo que la gente hace y lo que dice. El contexto social y el literario justifican la interpretación que se haga.

En el capítulo 8 aplicamos la teoría cultural a la historia de movimientos ascéticos y tratamos de evaluar el futuro que pueda tener el vegetarianismo general en Europa. En cualquier país, la convención ofrece diversas razones para considerar que un animal no es comestible: que es noble, como el caballo; que

es encantador y atractivo, como la alondra, o que es innoble como las víboras, los caracoles o las babosas. Pero ninguna de esas razones se sostiene en otros lugares donde la criatura rechazada puede saborearse con especial deleite. Como lo expliqué en los capítulos 6 y 7, referentes a la clasificación animal, no existe una regla general que distinga los tipos de animales anómalos. La regla se basa en cada lugar en la red local de conexiones.

En general se supone que los animales que prohíbe la Biblia son de una especie innoble, serpientes e insectos, cerdos y camellos, calamares, cangrejos y anguilas. Para justificar esa postura se aducen metáforas relacionadas con la encarnación del espíritu maligno. Pero en el capítulo 9 sostengo vigorosamente que el texto fue malinterpretado durante un período muy prolongado. En ese capítulo sitúo el pasaje del Levítico 11 directamente en el contexto bíblico más amplio, de modo tal que el pasaje pueda leerse no en el sentido de que los animales prohibidos son abominables, sino entendiendo que el hecho de comerlos es abominable. La principal razón que me impulsó a incluir ese ensayo en esta colección es que en él se describe un enfoque antropológico de las religiones que nos son ajenas, que se asemeja en gran medida al enfoque adoptado en relación con las diferencias de gusto y de juicio.

Referencias bibliográficas

Clifford, J. (1982), *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*, Berkeley, CA, University of California Press.

Douglas, Mary (1987), *How Institutions Think*, Nueva York, Syracuse University Press.

Fleck, L. (1935), *The Genesis and Development of a Scientific Fact* (traducción de 1979), Chicago, University of Chicago Press. [*La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid, Alianza, 1986.]

Frazer, J. (1936), *The Golden Bough*, Londres, Macmillan. [*La rama dorada*. Madrid, FCE, 1991.]

Hacking, I. (1990), *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press. [*La domesticación del azar*. Barcelona, Gedisa, 1991.]

Lévy-Bruhl, L. (1952), "A letter to E. E. Evans-Pritchard", *British Journal of Sociology*, III (2), págs. 117-123.

1

Los usos de la vulgaridad: una lectura francesa de Caperucita Roja

Siempre nos hallamos ante un problema al tratar de interpretar un relato cuando no está claro si su propósito es divertido o trágico y cuando se ha perdido todo su contexto social. Estaría en consonancia con la teoría crítica decir que cuando lo *único* con lo que contamos es el relato mismo, la significación es aquella que cada lector le asigna. En cierto sentido, usted que está leyendo estas líneas, el más nuevo de los lectores, está siendo el autor de su significación. Esto debería ser reconfortante para las actuales lecturas feministas de los cuentos de la Oca y para las lecturas psicoanalíticas, o para las estridentes reelaboraciones de estilo de Monty Python o las colecciones de antiguas significaciones (Zipes, 1993). Pero es bastante desalentador para los folkloristas o antropólogos a la antigua, que querrían saber qué quiso decir originalmente el relato.

Sé que los folkloristas son personas moderadas y tolerantes. Lejos está de ellos tratar de imponer sus comprensiones británicas, finlandesas o alemanas a textos extranjeros. Nunca querrían apoyar un imperialismo cultural que supone que sólo existe una significación verdadera que casualmente es la que que poseemos nosotros. Para ellos apropiarse de los textos sagrados de otras culturas sería aborrecible. Pero, ¿qué pueden hacer? O bien aceptan que la arqueología de las significaciones textuales es imposible, o bien aceptan que una profesión hono-

rable se transforme en otra, aceptan pasar del folklore a la literatura, de la interpretación a la lectura.

Nos resulta difícil sustraernos al deseo de interpretar algo como fue concebido en un principio. Propongo tomar prestada una idea de la obra de Norbert Elias (Elias, 1978) y transformar lo que podría llamarse su "índice de distancia" en algo más sistemático. La conducta y las palabras sobre la conducta, la resonancia entre acción y palabra, entre palabra y cuerpo, entre cuerpo y cosmos, es material de uso corriente entre los antropólogos. En *The Civilizing Process*, Elias pone el acento en el empleo de la distancia para expresar formalidad y respeto. A menor distancia física entre los cuerpos de dos personas, mayor intimidad; éste es el extremo inferior de la escala del respeto. Cuanto más amplia es la distancia, mayor es la autoridad; éste es el extremo superior de la escala. La idea de proyectar la estructura social al espacio físico es tan familiar para los antropólogos que resulta sorprendente la creencia de Elias de haber dado con un concepto novedoso. Pero ese concepto quizá pueda transformarse en un instrumento de crítica textual que, por lo menos, nos permita establecer si un cuento es más vulgar o más refinado que otro perteneciente al mismo género. Yo creo que hasta puede ayudarnos a mostrar contrastes originales entre géneros. Y lo ilustraré partiendo de relatos sobre personas que se comen a otras personas o que son comidas por bestias, especialmente las experiencias del cuento de Caperucita Roja en el que el lobo se come a la abuela.

Nuestra versión de Caperucita Roja

La interpretación que ofreceré de Caperucita Roja está basada en la de la lamentablemente desaparecida Yvonne Verdier. Verdier era una antropóloga feminista que realizó algunos de sus trabajos de campo en la aldea de Minot, en Burgundia. Después de entrevistar a las mujeres más ancianas y de participar de la vida aldeana, Verdier nos dio una versión procedente de un grupo definido y conocido. Es una versión independiente de Perrault y de los hermanos Grimm, una versión francesa en lugar de alemana, rústica y no urbana, campesina y no burguesa, y sobre todo muy diferente de la que les contamos a nuestros niños.

Según nuestra versión, el cuento trata de una niña que le lleva mantequilla y pasteles a su abuela; en el camino la niña se encuentra con un lobo que le pregunta a dónde se dirige, que se adelanta a la niña, llega antes a la casa de la anciana, la mata y se la come. Disfrazado de la abuela, el lobo se mete en la cama de ésta antes de que la niña llegue. A medida que Caperucita va descubriendo los cambios producidos en el aspecto físico de su abuela, se desarrolla una inocente conversación:

> ¡Qué ojos tan grandes tienes, abuela!
> Para verte mejor, querida.

El diálogo parece bastante amistoso, ¿no es cierto?

> ¡Qué orejas tan grandes tienes, abuela!
> Para oírte mejor, mi querida.

Todavía el tono es muy benigno, pero cuando Caperucita dice:

> ¡Y qué dientes tan grandes!

el lobo responde:

> ¡Para comerte mejor!

Salta de la cama, atrapa a la niña y, cuando está por devorarla, el leñador llega justo a tiempo para salvar a Caperucita, matar al lobo, abrirle el vientre y rescatar a la abuela viva. El cuento se narra con creciente inquietud por parte del relator y del oyente y el clímax se alcanza cuando el narrador da un súbito salto simulando atacar al niño, que escucha y lanza una risita sofocada.

Aún hoy podemos preguntarnos por qué consideramos que el cuento de Caperucita Roja es conveniente para los niños pequeños. Una fiera salvaje ataca a una niña que sólo se salva en el último momento. El animal ya mató a su abuela y se la comió. ¿Es éste un antiguo paralelo con la violencia que ejercen los modernos medios de comunicación (Duclos, 1994)? Los relatos de la colección de Struwel Peter, ¿son en verdad aterradores al estilo *grand guignol*? Sweeney Todd, ¿es

recomendable para los niños? ¿Es divertido? ¿Cómo podemos saberlo? Sin duda, hay convenciones para reconocer el humorismo. Pero las convenciones son locales y por completo esotéricas. Un payaso con pantalones anchos y una nariz roja es tanto más gracioso cuanto más triste se lo ve. Si conocemos las convenciones podemos reconocer que una narrativa toma sus características de la realidad cotidiana. Pero, ¿qué ocurre cuando no conocemos esas convenciones?

Hay muchos relatos bantúes fascinantes referentes a hombres y mujeres caníbales (Paulme, 1976). Cualquiera que viaje al oeste o al centro de Africa seguramente ha de encontrar narraciones contemporáneas sobre hombres blancos que se pasean de noche en camiones secuestrando a niñitos negros para descuartizarlos y comérselos. Si alguien cuestiona la validez del mito, se le darán pruebas circunstanciales convincentes. Se le dirá que vaya a cualquier hotel europeo y vea por sí mismo las vastas cantidades de carne que allí se sirven regularmente, asada, guisada o con diversas salsas. ¿De qué otro modo que no sea cociendo a sus propios congéneres humanos podrían mantener los blancos semejante extravagante cocina carnívora? Los detalles culinarios de las salsas y las formas de cocer la carne refuerzan la convicción. Estos relatos, ¿son bromas o propaganda anticolonialista? En realidad, se asemejan a otras acusaciones de canibalismo, tales como la imputación que los cristianos hacían a los judíos en la Edad Media, según la cual éstos practicaban el sacrificio de niños que luego comían; o la censura que ejercían los antiguos israelitas contra los cananeos, pues sostenían que éstos ofrecían el sacrificio de niños a Moloch. Un contexto de hostilidad nos permite interpretar atrocidades y horrores mientras que el contexto de un amable relato a la hora de dormir puede invertir por completo la significación. Pero supongamos que no contamos con un contexto risueño, ¿qué podemos extraer del texto por sí mismo?

A veces podemos reconocer ciertos recursos verbales que enmarcan la situación. El cuento de Caperucita Roja se aparta del realismo y la violencia cotidiana mediante el comienzo convencional "Había una vez..." que establece un mundo de fantasía. El relato se desarrolla pues de manera bastante natural hasta que el lobo sale al encuentro de la niña y le habla. Aquí aparece la segunda clave: un lobo que habla corresponde

a la esfera de los osos que hablan en Rubiales, del gato que aconseja al marqués de Carabás, de la gallina del mundo de los Frijoles que le grita advertencias a Jack, del lobo que amenaza a los tres cerditos, etc. Por el hecho mismo de hablar, el lobo se sitúa en un mundo de fantasía. En tercer lugar, hay un final feliz que puede anticiparse por sus muchas repeticiones, la muerte del lobo y la resurrección de la abuela. Como puede verse, Caperucita Roja, contado adecuadamente, es un cuento que no habría por qué excluir de la narrativa infantil.

Las versiones francesas que suministraron el material para la Caperucita Roja de Perrault y de los hermanos Grimm me parecen muy divertidas. Pero, ¿cómo lo sé? Aun en nuestra propia cultura, disponiendo de todo el contexto, no siempre podemos estar seguros de que algo es una broma o un error. Si estamos de acuerdo en que no hay modo de estar seguro de que una broma pretendía ser una broma, será mejor desechar la idea de que lo divertido y lo no divertido forman un par de contrastes absolutos. Relativamente liviano y relativamente serio pueden ser dos categorías de juicio más interesantes. Mi propósito es mostrar que aun cuando no contemos con alguna prueba contextual sobre cómo se contaban las versiones francesas, podemos sacar muchas conclusiones sobre la cuestión de los sexos partiendo de detalles referentes al ultraje y la indecencia corporales.

Inversión

En primer término quisiera presentar la idea de que la "inversión" es un indicio útil para la interpretación. Alguna vez sostuve que la situación social ofrece el contexto que permite entender un chiste (Douglas, 1975). Sugería yo que el contexto social da licencia para la risa: si el contexto no es el adecuado, la misma situación no será graciosa. A fin de reconocer "el contexto correcto" retomé la vieja idea de que un chiste tiene la estructura de una inversión, a eso agregué la idea de que la inversión puede leerse como una analogía de la situación social, y por último añadí un principio más: si la estructura social es del tipo en el cual la inversión es concebible, el chiste latente está aprobado y todos pueden reír; en cambio, si la situación social es tensa y está cargada de angustia y temor, cualquier ex-

presión de inversión es demasiado peligrosa, de modo que el chiste latente ha de ser rechazado. Aún continúo creyendo que la conciencia social es lo que empuja al chiste hacia las zonas peligrosas y también lo que lo saca fuera de ellas. Esto es difícil de aceptar para los folkloristas, puesto que los textos arcaicos generalmente cuentan con muy pocos indicios que los respalden sobre las necesidades de la situación social. Los analistas de la conversación se verían en aprietos si tuvieran que limitarse al contexto de los testigos de primera mano de la comunicación verbal. Sin embargo, yo por mi parte, espero contribuir al movimiento para extender el alcance del interés por el contexto social y la comunicación no verbal. Me propongo ofrecer un camino para poder tomar sistemáticamente en consideración las normas y estructuras sociales.

El problema estriba en que, sin aquellos indicios que proporciona la situación social, toda posible inversión está a la espera de que el intérprete dé con ella. No basta con decir que podemos reconocer un chiste porque éste invierte el orden normal de las cosas. Los chistes latentes están siempre presentes. La inversión es un gran tema religioso: lo que para los hombres es imposible, no lo es para Dios; El hace inclinar al poderoso y eleva al humilde. La inversión está tan presente en todas partes que si ése fuera el único indicio de un chiste, estaríamos riendo permanentemente. Por otra parte, reconocer la inversión en una cultura extraña no es tarea fácil. Cualquiera que crea que podemos reconocer la inversión inequívocamente está suponiendo que las normas se imponen más allá y por encima de la cultura y esto es anatema para los antropólogos sociales.

Siguiendo las enseñanzas de Lévi-Strauss, muchos investigadores intentaron leer los mitos como estructuras invertidas. Los relatos que tratamos de interpretar desde el punto de vista de las instituciones populares con frecuencia resultan ser, no elaboraciones basadas en la vida real, pasada o presente, sino versiones vueltas al revés de prácticas cotidianas. Pero, ¿hasta qué punto es esto tranquilizador? ¿Qué nos dice acerca de la significación del relato mismo? Max Muller, que defendía la nobleza y dignidad de los dioses griegos, se sintió desconcertado ante los relatos de canibalismo divino. Que Cronos engullera a sus hijos le parecía una forma de comportamiento

vulgar y en absoluto propia de un dios. Pero superó el dilema afirmando que los relatos en los que los personajes se comían entre sí no eran una desagradable prueba de canibalismo primitivo, se trataba de hermosas alegorías de la naturaleza: Cronos, entendido como el dios del tiempo, se tragaba el día (y al amanecer lo regurgitaba). Pero si algunos de ellos son mitos sobre la naturaleza, ¿por qué no lo son todos? La interpretación llega al colmo de la broma con la Caperucita Roja parodiada por E. B. Tylor (1871) como la diosa de la aurora.

¿Puede esto haber contribuido a que Muller dijera que los relatos de dioses caníbales representan exactamente lo opuesto de la conducta divina normal? La cuestión no es tan sencilla, porque ¿cuál es la forma correcta de interpretar lo que hacen los dioses? ¿Cómo debemos hacer para saber si el cuento debe leerse al derecho o al revés? ¿Debe entenderse el cuento de Caperucita Roja como una inversión de la conducta cotidiana o como la norma? El apetito de Moloch por los bebés humanos, ¿era una inversión de la conducta israelita? Esas historias, ¿caracterizaban a los cananeos como fieles invertidos? Resulta tentador leer el tema general de la antiidolatría de la Biblia en la forma de un mensaje según el cual los dioses falsos se comen a los niños y el verdadero Dios de Israel los protege (Douglas, 1993). Sin embargo, mi conclusión es que esa inversión no se ajusta lo suficiente a nuestros propósitos.

En la exposición de Adam Kuper referente a los cuentos bantúes del sur sobre caníbales, vemos que los caníbales aparecen implícitamente en oposición a los espíritus atávicos buenos, quienes protegen a las personas y fomentan la riqueza y la fertilidad de los seres humanos. También suele señalarse directamente el contraste entre los caníbales y los seres humanos (Kuper, 1987). A diferencia de los seres humanos, que viven en asentamientos, el caníbal vive en una cueva entre los arbustos como un animal salvaje. El caníbal caza a los seres humanos (a los que llama "presas") y cocina la carne humana junto con la carne animal. El caníbal es además de contextura sumamente robusta y muy velludo, con órganos genitales superdesarrollados. Aunque se parece más a un animal, el caníbal a menudo tiene una sola pierna enorme en lugar de dos, o un solo dedo en el pie: en la tradición bantú, tener una sola pierna es una característica de los intermediarios entre el

hombre y los espíritus. Los espíritus de los antepasados pueden vivir en el cielo o bajo tierra y pueden intervenir en la existencia de los vivos en forma de serpientes o aves. Cuando las personas huyen de los caníbales, con frecuencia lo hacen disfrazadas de pájaros o de víboras (Kuper, 1987).

Está claro que los ogros bantúes no se parecen a los seres humanos normales ni a sus antepasados; su hábitat se volvió en la otra dirección, hacia la tierra, y no hacia el cielo. El ogro no es un opuesto, sino que obra como intermediario, no necesariamente entre dos puntos, sino quizás en una escala de la que nosotros sólo conocemos una pequeña parte. La "inversión" no admite este triple conjunto de comparaciones. El movimiento de los tres géneros se desarrolla en tres direcciones: hacia lo alto, hacia el espíritu y el cielo; hacia abajo, hacia lo terrestre, los prosaicos humanos; y aun más abajo, hacia las cavernas subterráneas. Por lo tanto, se distinguen tres clases de discurso: el de la vida cotidiana, que se desarrolla entre humanos; el diálogo que mantienen los humanos con sus antepasados, durante las plegarias y los sacrificios, y el que se establece entre los humanos y los ogros, que se resuelve en risas. Efectivamente, los cuentos infantiles no omiten sangrientos detalles sobre cómo el ogro se traga a los niños o cómo éstos penetran en su cuerpo por vía anal y, antes de ser rescatados, recorren su interior; todo esto matizado con indecentes bromas y muchas risitas sobre el estado de las entrañas del ogro. Aquí se advierte una enorme falta de respeto. En los géneros comunicativos bantúes, se trata al ogro de un modo que se sitúa en el extremo más bajo de la escala de respeto que va desde la contigüidad espacial a la distancia espacial.

Dignidad, decencia y distancia

"Registro de dignidad" podría ser una buena manera de designar la distancia del cuerpo real como una expresión de respeto. La gama entre el respeto y la intimidad proyecta un indicador espacial de uso social. De manera similar, los lingüistas han observado que en el lenguaje, la distancia que se tome de las funciones corporales y de las partes del cuerpo proyecta respeto o falta de respeto. El indicador de la distancia puede aportar información compleja, no sólo sobre un valor único por

el respeto, sino también sobre relaciones altamente diferenciadas, particularmente cuando se toman en consideración los ejes norte/sur y este/oeste.

El indicador de distancia que Elias observó en el caso de la conducta cortesana de la Europa del siglo XVI ha sido señalado con naturalidad en numerosos estudios antropológicos desde la época de Durkheim. Toda conducta comunicativa despliega una amplia estructura analógica y en mayor o menor medida siempre entra en juego el cuerpo. El patrón del respeto basado en la distancia es sólo una dimensión. Teóricamente, la cantidad de modelos en infinita. Roland Barthes demostró los grados precisos de diferencia entre diversas ocasiones que están señaladas por minuciosas diferencias en la vestimenta (Barthes, 1967). Las diferencias sistemáticamente graduadas en la vestimenta, en las comidas y el habla corresponden a diferencias sistemáticamente graduadas en las relaciones sociales.

¿Podemos ignorar esa jerarquización espontánea al tratar de resolver algunos problemas de interpretación de un texto? No resulta difícil o ambiguo reconocer el final grosero de una escala que va desde lo tosco a lo refinado, o de lo material a lo espiritual, o de lo terreno a lo celestial, de lo impuro a lo puro, etc. En realidad, todos lo hacemos permanentemente. Hacerlo con cuidado puede ayudarnos a relacionar un género con otros que corresponden a la misma escala o un relato perteneciente a un género con otros más refinados o más vulgares. Sugiero que éste es un ejercicio mucho más instructivo que tratar de distinguir entre lo que es divertido y lo que no lo es.

En sus referencias a la conducta corporal cada comunidad discrimina entre lo grosero y lo espiritual, entre lo respetuoso y lo irrespetuoso, entre lo regular y lo grotesco, entre amabilidad y violencia. Esto se repite en las diversas dimensiones que interesan a la comunidad en cuestión. No podemos pretender identificar todas las dimensiones, pero en un caso particular podemos establecer la escala entre lo vulgar y lo refinado. Y llamaremos a esto índice de distancia, de dignidad o de espiritualidad. Un extremo del índice de espiritualidad se refiere a las funciones y las partes corporales que podrían no ser aceptables en una reunión de gente bien educada. Lo que es aceptable y lo que no lo es en otros géneros sólo puede determinarse mediante la lectura del mitólogo. Uno espera que la escala de la

referencia corporal varíe de acuerdo con una escala tácita de honor y deshonor. Los grados de esa escala señalan la significación de los relatos.

La versión francesa: *Le Petit Chaperon Rouge*

De acuerdo con la forma más frecuentemente registrada del cuento original de Caperucita Roja, tanto el lobo como la niña comen partes de la abuela (Verdier, 1980). Cuando me enteré de esto me sentí desconcertada. ¿Cómo era posible que un cuento sobre una dulce niña contuviese una parte en que la nieta bebe la sangre de su propia abuela en un cuenco? ¿O que se comiera los órganos sexuales y el pecho de su abuela? Me sentí aun más sorprendida al descubrir que en ninguna de las versiones originales se dice que la niña llevara una capucha roja. Evidentemente la niña ignora que la sopa que el lobo le ofrece está hecha con la sangre de su abuela, pero no por eso deja de convertirse, sin saberlo, en caníbal.

Otro dato desorientador es que, mientras nuestras versiones ponen el acento en el lobo como monstruo devorador de niños, de acuerdo con la interpretación de Yvonne Verdier, basada en un análisis de todas las versiones francesas, el rol del animal es por completo incidental y carente de importancia. Los hermanos Grimm modificaron drásticamente el cuento; lo aburguesaron hasta el punto de hacerlo casi irreconocible.

En las versiones francesas originales, las conversaciones entre el lobo y la niña están aderezadas con insinuaciones sexuales: el lobo le pide que se meta en la cama junto a él y ella acepta alegremente. Ya acostada junto al lobo, las asombradas observaciones que hace Caperucita del cuerpo de su abuela ("¡Qué grandes...", "¡Qué velloso!", "¡Qué fuerte!") provocan respuestas obscenas que conservan siempre la estructura "Para... mejor". La conversación que ambos mantienen, muy alejada de una inocente charla para adormecer a los niños, seguramente no sería tolerada por ninguna niñera. En las versiones francesas, el desenlace no recurre a una heroica figura masculina. No hay ningún leñador que presente batalla a la temible bestia, la mate y le abra el vientre a lo largo para que la abuela pueda salir de allí sana y salva. La joven heroína francesa sale del trance en virtud de su ingeniosidad y con la

ayuda de otros personajes femeninos. Cuando se siente atemorizada trata de salir de la cama. El lobo se lo impide y le pregunta si no está cómoda y abrigada junto a él. Ella le responde que tiene urgencia por ir a hacer pipí, a lo que él replica que si tiene tanta urgencia pue-de hacer en la cama. Ella insiste en que debe ir al escusado y finalmente ambos llegan a un acuerdo: el lobo le ata una soga a una pierna y sostiene el otro extremo para que la niña no pueda escapar. Pero, una vez que ha salido de la habitación, Caperucita se libera, ata la soga al tronco de un árbol y huye precipitadamente hacia el río. En la otra orilla se encuentran unas lavanderas que le lanzan una sábana y la arrastran hasta ponerla a salvo. Cuando el lobo descubre el ardid, persigue a la niña hasta la orilla del río y trata de persuadir a las lavanderas para que éstas lo hagan cruzar del mismo modo que cruzaron a Caperucita. Aparentemente las mujeres aceptan, le lanzan la sábana, pero cuando el lobo se halla en el medio del río, la sueltan y el animal se ahoga.

El orden feminista

El lenguaje de las versiones francesas sugiere que deberíamos imaginar a una niña mucho mayor que la que muestran las ilustraciones de nuestros libros infantiles: *ma petite fille* significa "mi pequeñita", pero también "mi nieta". Ivonne Verdier sostiene que el cuento tiene mucho más sentido si Caperucita fuera una niña próxima a la pubertad, por razones que veremos más adelante.

En todas las versiones francesas del relato, cuando el lobo sale al encuentro de la niña, le pregunta qué camino piensa tomar para ir a la casa de la abuela. ¿Tomará el sendero de las agujas o el sendero de los alfileres? Las diferentes versiones ponen diferentes respuestas en boca de Caperucita. Las respuestas de la niña carecen de importancia, lo esencial es la mención de los dos senderos. En la Francia del siglo XIX, cuando fueron recogidos estos cuentos, las campesinas tenían un sistema informal de distinguir los grupos de edad. Esas etapas de la vida de una mujer se caracterizaban por el simbolismo de los alfileres y las agujas. Los alfileres son fáciles de usar pero sólo sirven para hacer uniones transitorias; las agujas, en cambio, se emplean con pericia y perseverancia y con ellas se hacen

uniones permanentes. Los alfileres no tienen orificios; pasar un hilo por el ojo de una aguja tiene una simple connotación sexual. El alfiler puede ser un símbolo de la castidad de la virgen, la aguja es la mujer adulta. Las jóvenes cortejadas reciben de sus admiradores bonitos alfileres como obsequios, o echan alfileres en la fuente de los deseos. La elección entre alfileres y agujas presente en todas las versiones anteriores a Perrault y Grimm fue convenientemente arreglada para que el cuento pudiera leerse a nuestros niños. Cualquier interpretación que omita ese detalle es sospechosa.

La mención de los alfileres y las agujas debería alertar al oyente francés, que esperará un relato referente al sexo y a la secuencia de roles que una niña asumirá a lo largo de su vida. Después de la pubertad, la joven campesina solía trasladarse a otra aldea acompañada de otras jóvenes para pasar allí un feliz invierno con la modista. Permanecer en casa de la costurera constituía una especie de retiro ritual, un alegre período de iniciación en la primera juventud. Era como asistir a una escuela de educación social para señoritas, donde las jóvenes se cultivaban y aprendían los rudimentos de la costura. Aunque Verdier no lo dice tan precisamente, la referencia a la educación obtenida sugiere que era entonces cuando las jovencitas aprendían a lucir mejor sus encantos, a tratar a los admiradores, a ser prudentes en cuestiones sexuales y a evitar la concepción. Al vivir juntas, alejadas por primera vez de sus hogares, las niñas creaban entre sí vínculos solidarios que podrían durar toda la vida. El regreso al hogar en primavera tenía sus propias implicaciones ceremoniales. Se suponía que las jóvenes habían alcanzado entonces la edad de disfrutar del período frívolo del cortejo, la época de los alfileres y de las relaciones temporales.

El paso de las estaciones establece un paralelo con la maduración de las muchachas. Es probable que hayan trabajado duramente en el campo durante el verano; en invierno se alejan para descansar de esas pesadas labores y para conocer a otras jóvenes de diferentes aldeas y trabar con ellas amistades que durarán el resto de sus vidas. Después de las animadas fiestas de mayo estarían ya maduras, serían ya mujeres hechas y derechas para el matrimonio, la gran unión permanente, el trabajo serio de las agujas. Finalmente se harían viejas, demasiado viejas para poder enhebrar una aguja (en ambos sentidos), como la abuela. Pero al omitir la pregunta del lobo sobre las agujas y los alfileres, las versiones que recibimos perdieron las claves que permiten situar el cuento en el marco del paso ritualizado de las etapas de la vida femenina.

Lo que realmente pasó

Ivonne Verdier sostiene que en Caperucita Roja no hay ningún signo de inversión de un mito. En la casa de su abuela, la niña se comporta como lo haría en una cocina normal.

> Cuando la niña llega a casa de su abuela, el lobo la invita a tomar algún refrigerio; o hasta es ella quien, al entrar, declara que está hambrienta, luego sedienta (y luego que tiene sueño). El le dice que tome un poco de carne de la alacena, o de la cómoda o de la despensa, y que se sirva un vaso de vino. La escena es íntima, doméstica; el lobo la observa desde la cama, mientras la niña se prepara la comida. Y ella va desarrollando todas las acciones de preparar un plato: busca los ingredientes, enciende el fuego, remueve el contenido de la olla...
>
> Recordemos las acciones del lobo: llega, mata a la abuela, consume una parte, la desangra y coloca la sangre en una botella, un vaso, un bol, una fuente, un tazón, un cuenco y aparta la carne —ése es el término usado— y la guarda como cualquier otro alimento en la alacena, el tocador o la despensa. En una versión, el lobo coloca la cabeza de la abuela en una fuente... (Verdier, 1980, pág. 41).

Salvo por la presencia del lobo, definitivamente ésta no es una versión invertida de comportamiento cotidiano. Si no lo es, ¿cómo debe interpretársela? ¿Era la vida tan brutal en la Francia del siglo XIX que las niñas realmente atacaban a sus abuelas?

Robert Darnton, un historiador que prestó atención a estos cuentos de la Oca, aventuró una comparación general entre los relatos folklóricos alemanes y franceses. Darnton encuentra más ingenio y humorismo del lado francés, mientras que del lado alemán halló más personajes de tipo simplón que debían afrontar situaciones de terror y fantasía. Además, al comprobar que el rasgo central de este cuento es que al final Caperucita Roja embauca al lobo, decidió incluirlo en la categoría de los relatos folklóricos franceses que ensalzan la picardía. Y nada tuvo que decir respecto de alguna inversión; si los personajes

del cuento se tratan de manera poco amable, ése debe haber sido el modo de relacionarse en la época en que comenzó a narrarse.

> ... Si el mundo es cruel, la aldea ruin y la humanidad está impregnada de pícaros, ¿qué debe hacer uno? (Darnton, 1984.)

Siguiendo a Ivonne Verdier, estamos de acuerdo en que en Caperucita Roja no hay ninguna inversión, y en que el cuento tiene que ver con las cuestiones cotidianas, aunque el relato revela una significación hasta ahora insospechada.

Ivonne Verdier realizó una investigación de campo entre las ancianas habitantes de la aldea de Minot en Burgundia (Verdier, 1979) y sostuvo que la sucesión de roles del mundo femenino es el telón de fondo conocido de una cantidad de relatos de la Oca sobre sangre, sexo y rivalidad. En ellos están presentes no sólo las transferencias de roles entre generaciones de mujeres, sino también las creencias sobre la fisiología femenina. A diferencia de los hombres, cuyos cuerpos siguen un curso invariable a lo largo de la vida, independientemente de los ciclos de la naturaleza, aquellas mujeres sabían que sus cuerpos las hacían oscilar entre la razón y la emoción según un programa mensual en armonía con las estaciones del año. El mes fisiológico de las mujeres reproduce en pequeña escala el año completo de la naturaleza. Los días de la menstruación corresponden al mes de mayo, cuando la naturaleza atraviesa una etapa de ebullición, fermentación, nacimiento, incubación, eclosión, crecimiento de retoños y todo brota velozmente en rica profusión.

Al aceptar la realidad de la conexión entre sus ciclos corporales y los de la naturaleza, las mujeres se imponen reglas durante sus propios períodos mensuales de fermentación. Temiendo contaminar otros procesos de fermentación, las mujeres que están menstruando evitan tocar las vasijas de vino o ir a la bodega, o tocar cerdo en salmuera, para que no ocurra que por su propio estado de fermentación esos alimentos fermenten y se echen a perder. Estas son responsabilidades de las mujeres que demuestran su estrecha afinidad con la naturaleza; la tarea que les corresponde es dar a luz, alimentar, lavar y cuidar el cuerpo. Además de todo esto, al conjunto de jóvenes muchachas hay que enseñarles que deben avanzar en el camino de la vida para hacerse cargo del rol reproductor de sus mayores.

Los cuentos de la Oca proporcionan una referencia informal de los ritos estacionales y de los ciclos de la vida, ritos que, para las niñas, culminan con las celebraciones de comienzo del mes de mayo. En la actualidad, los arreglos que se hacen para preparar a las niñas y para que éstas ocupen su lugar en el orden social se apoyan en los ritos de la primera comunión y el matrimonio, una liturgia para la cual los cuentos, si eso es lo que son, suministran comentarios *ad hoc*. Según Verdier, no deberíamos buscar una significación narrativa directa para justificar relatos tales como los de la Bella Durmiente o Caperucita Roja. Preguntarse qué significan los cuentos como tales difícilmente tenga sentido. Los cuentos tienen cierto valor de entretenimiento, pero ello se debe a la referencia a ritos y condiciones bien conocidos. Su significación está en el juego sobre el patrón corriente de los roles femeninos y sobre los conflictos y las tensiones inherentes a ese modelo. Es una broma, y al mismo tiempo no es broma sino una realidad, que las niñitas siempre crecen lo suficiente para ir a casa de sus abuelas y consumir la sustancia de las madres de sus madres.

Los enigmas que plantea la narrativización

Equivocadamente se han asimilado los llamados cuentos folklóricos a nuestra propia idea de narrativa. El hecho de que se los haya tratado como leyendas o como cuentos folklóricos y se les haya atribuido una modesta equivalencia con los relatos de la mitología griega y con las sagas teutónicas —hasta por el mero expediente de reunirlos como cuentos— dejó el camino abierto para las interpretaciones erradas. Verdier sostiene que estos cuentos, forzosamente narrativizados, corresponden más bien a un género que incluiría proverbios, juegos, sátiras, textos breves jocosos y moralejas humorísticas. En su perspectiva, estos relatos nunca constituyeron cuentos cabales con comienzo, desarrollo y desenlace, sino que fueron objeto de una inclusión forzosa en el género narrativo por parte de los folkloristas del siglo XIX. Es dudoso que en nuestra cultura exista algún otro género al que correspondan semejantes piezas breves. Fragmentos de canciones y dichos que hacen un comentario lascivo sobre la condición femenina son demasiado frágiles para cargar por sí solos con el peso de la significación que

se les atribuye. Si no conocemos el contexto de la acción y las instituciones, no tenemos manera de interpretar los cuentos, y cuando se conoce el contexto, se advierte que no son tanto relatos como ritos verbales.

Los cuentos, según los interpreta Verdier, se refieren a las mujeres que viven en aldeas estrictamente divididas en esferas masculina y femenina, y a esas mujeres están dirigidos. Su libro sobre tales aldeas no tiene prácticamente nada que decir sobre los hombres. Estos aparecen únicamente como oscuros personajes secundarios, en alto grado dependientes de las mujeres, que son quienes los traen al mundo como bebés y quienes los ven cuando ya se han ido de este mundo al preparar los cadáveres para el entierro. En la cultura de las mujeres, ellas mismas son el centro del universo y los hombres están en la periferia. Las mujeres están en armonía con la naturaleza y las estaciones y tienen responsabilidades cósmicas. En un sentido real, las mujeres crearon un mundo que invierte el mundo de los hombres, no solamente en el nivel de lo doméstico, sino también en virtud de su asociación con las fases de la luna y el ciclo de la vegetación.

En el mundo opuesto de los hombres existen ritos de los ciclos de vida masculinos, más groseros que la más grosera de las versiones de Caperucita Roja. El estilo en sí mismo marca la diferencia entre las esferas masculina y femenina. En la aldea de Minot, las matanzas anuales de cerdos eran la ocasión de regocijantes ritos escatológicos que permitían a los muchachitos no abrigar ninguna duda respecto de sus futuros roles sexuales. Los relatos sobre niñas que se apropiaban de las partes sexuales de su abuela se equiparan del lado masculino con la pantomima del niño que se llena los bolsillos con los testículos de los cerdos. El contraste entre los medios de instrucción es pasmoso. Si creíamos que las versiones originales de la fiesta caníbal de la niña o la excitante escena de Caperucita Roja metida en la cama con el lobo eran crudas, tenemos que admitir que son mucho más refinadas que su contraparte destinada a los varones. El medio habla de la esfera doméstica de la mujer comparada con el trabajo que realizan los hombres en la granja y con los animales. Después de todo, la versión femenina es sólo verbal, en tanto que la versión masculina es una vulgar pantomima. La niñita, con toda cortesía, bebe la

sangre y come la carne que asó sobre el fuego y sirve en tazones y platos que tomó del bargueño. Su lección es sólo una parte de la historia; la otra mitad se imparte cuando se persigue al niño por el patio de la granja y se le lanzan las entrañas sangrantes del cerdo, las tripas de un cerdo real le chorrean por la cabeza y la ropa, mientras todo el vecindario, que asiste a la matanza del puerco como si ésta fuera una importante ceremonia, ríe burlón.

Parte de la significación está en el contraste entre los grados en la escala de la dignidad dentro de los relatos y también entre los dos sexos. Los muchachitos franceses aparecen colocados en un nivel más bajo que las niñas (como en nuestras rimas infantiles sobre niñas de azúcar y especias y niños convertidos en sapos y caracoles); los ogros que se comen a las personas adquieren su significación del hecho de que se los sitúe, en esta escala, debajo de la vida profana de los seres humanos, que adquieren su propia significación de que se los sitúe debajo de la vida sagrada de espíritus ancestrales.

El vigor y el realismo que asume la enseñanza de los roles sexuales mediante la evocación de los respectivos escenarios de trabajo, poco tienen que ver con la disecada instrucción sexual que se imparte en nuestras escuelas. La propia Verdier comentó (1980) la desfeminización de la cultura moderna que hace tan difícil pensar siquiera en la feminidad y que por eso mismo no nos permite reconocer fácilmente que estos relatos constituyen una enseñanza sobre las diferencias sexuales.

Para los pretendidos mitologistas o folkloristas la lección es que el cuento constituye un comentario sobre algo que ocurre normalmente. Antes de que la mitología se desarrollara como una ciencia sobre las palabras, eso es lo que podrían haber sido muchos relatos con apariencia de mito. Cuando un mito aparenta ser una versión invertida de otro mito, siempre hay dos campos de acción que se autodefinen uno en relación con el otro. En los cuentos sobre ogros de los bantúes del sur la vida profana de los humanos contrasta con la de los espíritus ancestrales, y los ogros contrastan con ambos. La principal novedad que presenta este enfoque es que busca la interpretación fuera de la historia verbal. Las palabras del relato son un comentario oblicuo sobre acciones estandarizadas, que emplean diferentes registros de resonancias contrarias. En este punto estoy en

deuda con la rica y original adaptación que hizo Anita Jacobson-Widding (1990) del análisis de Paul Ricoeur de los niveles de discurso (Ricoeur, 1979). Las acciones que comentan los cuentos de ogros de los bantúes son sacrificios, ofrecimientos de animales domésticos muertos a sus antepasados: los antepasados protegen a los seres humanos, los ogros se los comen. Detallar la indecente topografía de los órganos internos contribuye a aumentar el valor de entretenimiento de los cuentos y señala lo mismo sobre la dignidad relativa (es decir, la diferencia graduada en el modo de referirse a lo físico, en el trato con varones y mujeres) que los relatos de la aldea de Minot. Los antepasados son seres espirituales, los ogros son criaturas groseras; a las niñas se las protege de las asperezas reales de la vida que los varones deben afrontar virilmente en toda su vulgaridad sangrienta y física.

Para que pueda haber mitología o rito, la cultura debe formarse alrededor de algún gran acto central que integre las diferentes formas de vida. Los hechos centrales de la existencia no deben ser los mismos para los hombres y para las mujeres. Para la cultura de las mujeres de Minot, los actos cosmogénicos eran dar a luz y enterrar a sus muertos, actos celebrados a través de los bautismos, las bodas y los funerales en los cuales las mujeres tenían un rol central. Acontecimientos más privados que apuntalaban todo el sistema eran sus propias etapas personales: la llegada de la pubertad, de los ciclos menstruales, de los embarazos, los abortos espontáneos y la menopausia. En el centro de la interpretación está el modelo físico de sus existencias, congruente con el ciclo de la naturaleza.

Reconocimiento

Este ensayo es un homenaje a la ya desaparecida Yvonne Verdier, cuyo trabajo de campo en una aldea francesa, además de su análisis crítico de las distintas versiones de Caperucita Roja, constituyen el fundamento de la interpretación que ofrezco aquí.

Referencias bibliográficas

Barthes, Roland (1967), *Le système de la mode*, París, Seuil. [*Sistema de la moda*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1978.]

Darnton, Robert (1984), *The Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, Nueva York, Vintage Books, Random House, págs. 29-55.

Douglas, Mary (1975), "Jokes", en *Implicit Meanings*, Londres, Routledge, págs. 90-116.

Douglas, Mary (1993), *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, Academic Press.

Duclos, Denis (1994), *Le Loup-Garou: la fascination de la violence dans la culture Americaine*, París, La Découverte.

Elias, Norbert (1978), *The Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell. [*El proceso de la civilización*. Madrid, FCE, 1988.]

Jacobson-Widding, Anita (1990), "The shadow as an expression of individuality in Congolese conceptions of personhood", en M. Jackson e I. Karp (comps.), *Personhood and Agency: the Experience of Self and Other in African Cultures*, Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis.

Kuper, Adam (1987), *South Africa and the Anthropologist*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pág. 170.

Marriott, McKim (1976), "Hindu transactions, diversity without dualism", en Bruce Kapferer (comp.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Filadelfia, ISHI.

Paulme, Denise (1976), *La Mère Dévorante: essai sur la morphologie des contes Africains*, París, Gallimard.

Ricoeur, Paul (1979), "The model of the text: meaningful action considered as text", en P. Rabinow y W. Sullivan (comps.), *Interpretive Social Science*, Berkeley, CA, University of California Press.

Tylor, E. B. (1871), *Primitive Culture*, Londres, John Morris. [*Cultura primitiva*. Madrid, Editorial Ayuso, 1977.]

Verdier, Yvonne (1979), *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière*, París, Gallimard.

Verdier, Yvonne (1980), "Le Petit Chaperon Rouge dans la tradition orale", *Le Débat*, 3, págs. 31-56.

Zipes, Jack (comp.) (1993), *The Trials and Tribulations of Little Red Riding Hood*, Londres, Routledge.

2

La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas

La construcción social del médico

Algunos de mis amigos explican su preferencia por una medicina complementaria diciendo, o bien que es "holística", o bien que respeta valores espirituales, o ambas cosas a la vez. Propongo que situemos esta preferencia en el contexto de una difundida tendencia a lo que llamaré la "delicadeza". Siempre hubo personas preocupadas por el bienestar de los animales, pero hoy ese interés se ha extendido. Siembre hubo vegetarianos, pero los buenos restaurantes no solían ofrecer un menú vegetariano, mientras que hoy están obligados a brindarlo si no quieren ir a la quiebra. Las nuevas religiones proponen una imagen compasiva de Dios. Con una actitud casi religiosa, los ambientalistas tratan de despertar nuestra sensibilidad respecto de las necesidades de la naturaleza. La medicina alternativa invoca una sensibilidad más delicada en favor del cuerpo. Siempre hubo medicina alternativa o complementaria, pero hoy la cantidad de sus seguidores es impresionante y cada vez mayor (Sermeus, 1987). Animales, religión, ecología y medicina: hay una razón para analizarlos juntos, en una misma perspectiva, la opción por la delicadeza.

Conviene decir algunas palabras sobre el término "delicadeza". Por supuesto, se trata de algo relativo. Algunas formas de medicina complementaria son bastante brutales, como la

quiropraxia y alguna medicación tradicional es por completo indolora. Pero seguramente podemos estar de acuerdo en que cortar la carne y los huesos o derramar sangre son terapias violentas comparadas con remedios basados en perfumes y en aceites esenciales cuya manipulación es menos invasora que el bisturí del cirujano. La acupuntura incluye punzadas de agujas en lugares diferentes de la zona afectada por el dolor, pero son pinchazos imperceptibles que no provocan pérdida de sangre. La imposición de manos alivia el dolor sin que sea necesario siquiera tocar la piel del paciente. Estos son los nuevos estilos de terapia: leves aceites fabricados con esencias de flores y de semillas para mimar los músculos cansados, trance hipnótico para desenmarañar las preocupaciones profundas, infusiones de hierbas para vigorizar el espíritu. Ni para hacer el diagnóstico se ejerce violencia alguna contra la privacidad corporal del paciente. Como el estado del conjunto se manifiesta en sus partes, el paciente ni siquiera tiene necesidad de desvestirse. La condición general del organismo puede evaluarse observando el iris o un pie.

Aunque existe la posibilidad de que el practicante de estas terapias también sea más amable y más simpático que el médico tradicional, esto no basta para explicar la preferencia. Es mucho más importante el tipo de teoría que invoque el terapeuta: global, holística, espiritual, y no local, parcial y física. En este sentido me interesa particularmente la construcción que hace el paciente del terapeuta como guía hacia una realidad diferente. El argumento consistiría en que dos tipos polarizados de terapia corresponden, en su imaginario recíprocamente opuesto, a dos tipos diferentes de terapeutas. Si queremos saber más sobre los vínculos que se establecen entre paciente y médico, debemos interesarnos en el modo en que se realizan estas construcciones.

En "La construcción social del paciente", Claudine Herzlich y Janine Pierret (1985) presentan una perspectiva según la cual es errado considerar que la enfermedad es sólo una condición somática de una persona. "Las experiencias de una persona y sus preconceptos relacionados con la enfermedad no pueden separarse de los fenómenos macrosociales." Y yo sostengo lo mismo en relación con el vínculo curativo. Herzlich y Pierret describen luego cómo la idea de enfermedad fue construyén-

dose en los distintos tiempos históricos y los diferentes lugares, cada vez como parte integrante de una cosmovisión. Es evidente que el vínculo curativo también se modela socialmente, de modo que esas configuraciones sociales pueden —y deberían— estudiarse dentro de un marco holístico.

El holismo

Aunque hoy se prefiere utilizar la expresión "medicina complementaria", la antigua denominación "medicina alternativa" es en cierto sentido más adecuada en la medida en que esos esfuerzos terapéuticos responden a un tipo de demanda curativa diferente, proceden de una fuente diferente y sostienen principios diferentes. Se trata de una alternativa en todo el sentido contracultural de la expresión, que opone lo "espiritual" a lo "material". En consecuencia, las comparaciones estrictamente médicas nos suministran una base demasiado estrecha para interpretar la palabra clave, "holismo". El holismo médico actual es una filosofía del cuerpo que no surgió independientemente de la historia de la medicina occidental. Si no fuera así, uno no podría decir que su médico de cabecera adopta una perspectiva holística de la medicina. Ante la menor dolencia, él estará dispuesto a mirar un poco más allá, a imaginar las posibles repercusiones futuras de ese achaque en las demás partes del cuerpo y a recurrir a todo el conocimiento médico. Si uno lo consulta sobre un hueso inflamado de la espinilla, inmediatamente anunciará una trombosis; si uno lo consulta por un dolor de oídos, advertirá sobre el peligro de un tumor cerebral; si uno lo visita por un dolor en los pies, sospechará la presencia del mal de Parkinson. Personalmente aprecio contar con los recursos de diagnóstico que la medicina occidental ha puesto a nuestra disposición. Pero cuando se habla de holismo médico no se está haciendo referencia a nada de todo esto. El holismo de nuestro médico se detiene en los límites del cuerpo y permanece dentro de las fronteras de la profesión médica, mientras que la medicina holística toma en consideración de manera global el conjunto de la personalidad y el ambiente espiritual del paciente.

A lo largo de su historia, la medicina occidental ha ido apartándose de las cuestiones espirituales. En una democracia

pluralista, las variadas creencias religiosas de la población deben ser respetadas. Sería inapropiado que un practicante de la medicina imponga a sus pacientes sus propios puntos de vista religiosos. De modo que la religión fue separada netamente de la medicina, los trastornos psíquicos fueron separados de los físicos y luego también se separó un miembro de otro, la carne de los huesos, la piel de lo subcutáneo, cada órgano de los demás, cada virus por su lado y cada enfermedad fue considerada aisladamente. La historia de la investigación médica fue un proceso de especialización hasta el punto de que hoy el cuerpo mismo ha quedado parcelado en zonas que competen a una cantidad de especialistas. Todo esto se reúne en una teoría general de los seres vivos que, sin embargo, no toma en consideración lo psíquico. La medicina complementaria que se ofrece como una alternativa no reemplaza el lugar de las iglesias ni ofrece a sus pacientes la oportunidad de adherirse a un culto religioso alternativo. Antes bien, se basa en teorías antiguas sobre el modo en que los seres vivos están vinculados con el cosmos y una serie de teorías sobre la conexión entre la existencia física y la existencia psíquica. En suma, es una alternativa cultural a las tradiciones filosóficas occidentales.

La preferencia personal no basta para explicar por qué una teoría sobre cómo es el mundo y sobre cómo se comportan los cuerpos se opone a otra. Cuando una misma población está dividida en sus adhesiones a una cosmovisión o a otra estamos en presencia de un conflicto cultural. A medida que la población toma conocimiento de los términos del conflicto, la competencia entre principios culturales se difunde; pronto nadie podrá permanecer neutral sobre temas tales como comer o no comer carne, la religión o la preocupación por los problemas ambientales. Hasta la medicina puede llegar a convertirse en un terreno propicio para poner a prueba las adhesiones.

Valores espirituales versus valores materiales

Cuando les pido a mis amigos que me expliquen qué quieren decir cuando sostienen que prefieren una tradición médica que es más espiritual, me responden con una serie de contrastes. En esas conversaciones, la idea de espiritualidad en la práctica médica se coloca siempre en contraste con los

conceptos de materialidad, de violencia, de condición puramente física. Otros amigos, que prefieren las terapias convencionales, me reprochan que acepte el contraste: ¿cómo puede la moderna medicina occidental ser más física, más materialista o más violenta? Pero el contraste no es tan absurdo. Acabamos de mencionar los tratamientos relativamente incorpóreos que hacen que las terapéuticas alternativas sean consideradas "delicadas".

El contraste entre espiritual y material se utiliza en un contexto médico para marcar la diferencia con las necesidades físicas y los remedios fisioterapéuticos o para identificar las prácticas que los complementan. La pretensión de que la nueva tradición terapéutica es espiritual podría ser válida en la medida en que utiliza una gama de simbolismos que van más allá de lo clínico e incluyen a la persona total en la totalidad del universo. En un contexto político, el rótulo "material" ha llegado a constituir una crítica contra quienen están en posesión de la riqueza y el poder. Lo que los ricos y poderosos dicen en defensa de sus métodos podría ser juzgado como materialista; los críticos culturales se apropiaron del otro rótulo, "espiritual", para designar sus propias preferencias: en virtud de la lógica de oposición, lo espiritual es incompatible con la acumulación de poder o de riqueza. Un predicador que amasa una fortuna se hace sospechoso de estar impulsado por propósitos materialistas.

Hay muchos otros contextos en los cuales los objetos y los comportamientos se jerarquizan según una escala que va de lo material a lo espiritual. Grosero/sutil, vulgar/refinado, rústico/delicado, áspero/suave, brutal/tierno, mecánico/personal, divino/humano, puro/impuro son formas universales de evaluación. Entre la ciencia y las humanidades utilizamos la escala entre lo duro y lo blando. La tensión entre los valores materiales y los valores espirituales está siempre presente. Lo que yo llamo la opción por la "delicadeza" es una forma de caracterizar una nueva tendencia, contraria a lo material, contraria a lo vulgar, lo rudo, lo tosco, lo duro, lo brutal, lo mecánico y lo impuro, y complementaria de una preferencia por la espiritualidad.

En ciertas fases de la historia humana o en ciertos segmentos de la sociedad, la opción por la espiritualidad llega a ser una demanda irresistible. Haremos un primer intento de trazar una trayectoria que permita hallar conexiones entre la opción actual y otros movimientos semejantes. El rechazo al sacrificio de animales del hinduismo temprano y los movimientos hindúes aún muy vitales hacia la pureza ritual y en contra del derramamiento de sangre son ejemplos vívidos. El debate mantenido entre los filósofos griegos algunos siglos antes de Cristo contra la crueldad para con los animales, que incluía sacrificarlos y comérselos, es otro ejemplo. Si se comparan con movimientos anteriores en la misma dirección, los conflictos culturales contemporáneos referentes al tratamiento del cuerpo, del ambiente y de los animales pueden entenderse como un fenómeno social total.

El desafío a la antropología médica

Toda civilización orgullosa de su medicina tiene sus propias clasificaciones de diagnóstico. Los practicantes sanitarios de un país africano, los lele, clasifican las tumefacciones de todo tipo en una misma categoría, lo cual implica que los forúnculos y abscesos se incluyen con un mismo rótulo general, así como los vientres inflamados y los embarazos, todos provocados por los espíritus de la fertilidad. El mismo pueblo estima que los sufrimientos pulmonares se deben a una tendencia de las costillas a cruzarse y a frotarse entre sí, lo cual provoca los sonidos de una respiración sibilante; asimismo sus médicos diagnostican que ciertos dolores de estómago son producidos por una rebeldía del hígado que se niega a permanecer comprimido en su lugar. En Punjab los síntomas de estrés se describen como un hundimiento del corazón (Krause, 1989). En la historia de la medicina moderna hubo etapas en las que la posición de los órganos fue considerada como causa principal de desórdenes. Se creía, por ejemplo, que la histeria femenina se producía cuando el útero se desprendía de su base. Pero si intentáramos realmente establecer diferencias en la teoría médica exótica relacionándola con las primeras fases del crecimiento de nuestra propia medicina, estaríamos prejuzgando la conclusión: terminaríamos por considerar que la otra medicina, la medicina alternativa a la nuestra, es primitiva, desdeñable y que corresponde a una etapa anterior de la evolución.

Semejante conclusión condescendiente sería por entero falsa, pues no hay razón para pensar que las prácticas médicas

diferentes correspondieron alguna vez al mismo tipo de proceso que siguió la medicina moderna temprana, y mucho menos para creer que se las pueda situar en la misma senda evolutiva. Siempre es dificultoso hallar los niveles de diagnóstico correcto en virtud de la comparación. Cuando un paciente le dice a un médico moderno que sufre de acedía, el médico no toma la descripción como diagnóstico. En la medicina occidental es normal que algunas perturbaciones mentales se consideren la consecuencia de presión física sobre el cerebro; la presencia de "cuerpos extraños" o de "agua" puede misteriosamente provocar dolor en la rodilla. El paciente o el médico suelen describir cierto tipo de realidad mediante términos técnicos o metafóricos, pero la comparación de dos sistemas médicos debe encontrar, a través de la terminología conveniente, el modo de llegar a la teoría subyacente a la que recurre el médico al hacer su diagnóstico. Construir un índice de espiritualidad sería uno de los caminos posibles para establecer comparaciones.

Preferir una calidad más espiritual antes que una más material no es una elección aislada y cada elección tiene repercusiones. Si en una comunidad todos prefieren lo espiritual, esta preferencia será ampliamente considerada como más valiosa y el resto del sistema de valores habrá de adaptarse a ella. Esto llega a constituir una presión particularmente influyente cuando el patrón que define las situaciones puras e impuras obra por sí mismo en los juicios sobre si un empleo es deseable o no o si una alianza matrimonial es o no conveniente. Entre los hindúes de la India, por ejemplo, todo tipo de transacción se evalúa de acuerdo con la ganancia o la pérdida de espiritualidad que implica para quienes participan de ella. En el proceso va surgiendo un estándar de pureza ritual comúnmente acordado. Esta no es una mera cuestión filosófica, pues esa estimación continúa en el pensamiento y la práctica cotidianos regulares, y los filósofos justifican o explican los procesos después de ocurridos.

Entre los hindúes de la India

De acuerdo con McKim Marriott (1976), el código de pureza hindú suministra una escala graduada de valores dentro de la cual puede situarse cada tipo de objeto. El extremo espiritual de

la escala incluye los objetos más refinados, los medios más sutiles; en el extremo material de la escala se encuentran los objetos más tangibles, menos refinados, más bajos y más rústicos. El conocimiento se estima más delicado que el dinero, pero el dinero es más sutil que el grano o la tierra y estos últimos no son tan toscos como los alimentos cocidos o los desperdicios. Derramar sangre o tocar carne muerta es lo más basto de la escala. El juicio de delicadeza no es arbitrario, pues depende de las posibilidades de transformación.

> El pensamiento hindú entiende que los códigos de la sustancia más sutil surgen a través de procesos de maduración o (lo que se considera lo mismo) de cocción. De ahí que a veces las sustancias más sutiles puedan ser maduradas, extraídas o destiladas partiendo de otras más bastas (así como los frutos proceden de las plantas, el néctar de las flores, la mantequilla de la leche); y los códigos de la sustancia más rústica pueden estar generados o precipitados por las más delicadas (así como las plantas provienen de las semillas, las heces de los alimentos) (Marriott, 1976, pág. 110).

A cada tipo de transacción entre castas se le asigna una clasificación que depende de la calidad grosera o sutil de las sustancias que el que entrega traspasa al que recibe.

La clasificación de las castas es como una escala, las castas superiores son más puras; las inferiores, menos puras. El ofrecimiento y la recepción de alimentos cocidos es el terreno apropiado para poner a prueba el rango pretendido en el código de pureza. En este magnífico artículo Marriott analiza las estrategias mediante las cuales los dadores y los receptores mantienen o mejoran su posición en la escala de pureza. Probablemente todo esto nos parezca aquí y ahora remoto y exótico, pero sería engañarse no reconocer el código de la India como una variante consistentemente desarrollada del modelo común de clasificación por grados de espiritualidad.

El buen gusto francés

Para traer el tema a un terreno más cercano a nosotros, podemos considerar la teoría del juicio estético de Pierre Bourdieu (1979). Para los investigadores de mercado esta teoría tiene la ventaja práctica de predecir las elecciones hechas en

diferentes sectores de la población francesa de acuerdo con la distribución de lo que Bourdieu llamó el "capital simbólico". Este se define por contraste con el capital económico. En términos prácticos, el capital simbólico está formado por la inversión hecha en entrenar los juicios en cuestiones educacionales, estéticas, religiosas, ideológicas, metafísicas, etc. Básicamente, el capital simbólico puede representarse como una inversión en educación que con el tiempo devengará beneficios. Es posible adquirirlo sin contar con una educación especial si una persona puede pretender cierto ascendiente intelectual o espiritual. Un predicador que difunde la verdad revelada o un curandero poseen un capital simbólico. Es un capital que requiere cierta legitimidad, cierto tipo de aceptación, pero una vez que se lo obtiene, confiere legitimidad a los juicios de su poseedor. Un ministro de la Iglesia no necesita tener una preparación seminarista de varios años para sustentar su pretensión de mantener una relación especial con Dios, pero si esas pretensiones se aceptan en su congregación, dicha aceptación le confiere un capital simbólico. El argumento se desarrolla así:

1. Aquellos que están bien dotados de capital simbólico y económico pueden marcar el ritmo de la moda dominante en las artes. Un buen ejemplo es la alta burguesía francesa, representada en las profesiones liberales, en la medicina y en el derecho. En otras palabras, ellos forman los gustos del orden establecido y se adhieren a esos gustos.

2. En cambio, hay sectores de la población que sólo poseen el capital económico, es decir, los nuevos ricos sin educación. Como carecen de un juicio estético entrenado y de legitimación social, sus opiniones sobre arte no tienen legitimidad y tienden a ser recibidos con desdén. Difícilmente estén capacitados para crear un nuevo movimiento de gusto.

3. Otros sectores tienen el capital simbólico y nada más. Pueden ser los intelectuales radicalizados, los propietarios de teatros, salas de concierto y galerías de arte "de la Rive Gauche", escritores y lectores de teoría crítica y comentario filosófico. Son personas que disfrutan burlándose de las pretensiones de los demás portadores de cultura y se definen como contrarios al gusto establecido.

El problema del modelo de Bourdieu consiste en que es demasiado francés. Está tan firmemente enraizado en la perspectiva de la burguesía francesa de los siglos XIX y XX como la escala de pureza hindú lo está en la India. Aun así la esquematización que hace Bourdieu del gusto artístico es muy sugestiva en relación con nuestro problema sobre la preferencia contemporánea por lo espiritual en detrimento de lo material y podemos intentar extrapolar su esquema al asunto que nos ocupa.

1. Puede esperarse que la elite burguesa opulenta, dotada tanto de capital económico como espiritual, apoye la medicina tradicional occidental. ¿Por qué no? Esas personas sostienen instituciones que certifican y pretenden garantizar ciertos estándares profesionales. Su juicio confiere legitimidad.

2. Como ocurre con aquellos que poseen capital económico pero carecen de capital simbólico, el hecho de que no estén entrenados en los goces del gusto refinado podría convertirlos en personas menos entusiastas por el extremo espiritual de la escala. Por lo menos, están insuficientemente equipados para juzgar los matices más finos. Algunos de ellos harán por cierto elecciones más sólidas y no sería lógico esperar que se inclinen por una teoría médica espiritualizada.

3. La crítica radical contra el orden establecido francés florece entre aquellos que son más fuertes en cuanto a capital simbólico y más débiles en recursos económicos. Podemos trazar un paralelo entre la crítica espiritual a la medicina moderna y la crítica "de la Rive Gauche" al gusto artístico. Las mismas condiciones que favorecen la crítica radical proporcionarían un entorno favorable para la opción espiritual.

Bourdieu nos ofreció un tipo de epidemiología social de los sectores donde podría esperarse encontrar, en cierto tipo de sociedad, la demanda por una medicina espiritualizada. Pero si queremos investigar a fin de poner a prueba su modelo, nos encontramos con el problema de cómo salir del rígido marco de la cultura francesa. Necesitamos contar con un modelo más general de dónde se sitúa el gusto por las soluciones espirituales. El argumento de Bourdieu implica que en una comunidad particular el gusto siempre está sujeto a la lucha por la hegemonía. Y debe ser cierto: aunque se pretenda que el buen gusto

se basa en principios universales, siempre habrá quienes se opongan a este criterio; el desafío proviene de aquellos que querrían subvertir el orden establecido y la lucha se libra entre éstos y quienes desean manipularlo.

Si nos tomamos el atrevimiento de establecer una equivalencia entre los modelos del buen gusto francés y la pureza ritual de la India, podemos advertir que en ambos casos el índice de espiritualidad está sujeto a la escala social de una sociedad jerárquica, aunque lo estén de modo inverso. Por esa razón ninguno de estos casos corresponde a lo que hoy comprobamos en relación con la demanda de soluciones delicadas. Pues el movimiento que estamos tratando de entender es explícitamente igualitario. Es hostil a la dominación y hostil a la autoridad de la ciencia occidental. Esta pugna polariza dos construcciones del practicante de la medicina: por un lado, están aquellos cuya autoridad depende de la ciencia occidental y de la democracia industrial que la produce, y por el otro, aquellos que obtienen su autoridad de fuentes esotéricas, del antiguo conocimiento cósmico.

Entre una teoría médica y otra están en juego dos diferentes visiones de la realidad. La medicina tradicional occidental y la terapia complementaria enseñan dos teorías opuestas sobre cómo está dividido el universo y sobre cómo encajan las partes. Tenemos que vérnoslas con dos culturas. La cuestión no es entonces cómo pueden hacerse creíbles dos realidades diferentes, puesto que la realidad es una. Lo que se plantea tiene que ver con dos "credibilidades" médicas diferentes. De modo que se hace necesaria cierta forma de análisis más distante, más abstracta y generalizable.

La enfermedad como recurso

Para hablar justamente de lo que es creíble y lo que es increíble en ambas formas de la medicina, el argumento debe remitirse a un nivel de abstracción en el que las dos sean creíbles. Comparar dos culturas no tiene por qué ser un ejercicio de desprestigiar a la parte opuesta ni de privilegiar lo que es creíble para unos y subestimar lo que es creíble para los otros. Sería un fraude tomar algunas partes de la perspectiva del otro y desechar muchas otras por considerarlas inaceptables. Decir,

por ejemplo, que la quiropraxia es aceptable y la acupuntura no, o que lo es la aromaterapia pero no la reflexología, o hacer lo mismo en la perspectiva opuesta sería aplicar un mero prejuicio. Un argumento justo debe desarrollarse sobre una base común.

La teoría cultural que aplicaré parte de cuestiones referentes a la solidaridad. La cultura es el modo en que la gente convive. Quisiera suponer que para un determinado grupo de personas es extremadamente difícil convivir de manera organizada sin que se ejerza alguna presión y que las tácticas duras de persuasión siempre fueron utilizadas cuando no se da ningún tipo de solidaridad, ni siquiera por un corto período. La solidaridad siempre necesita explicarse; supongo que la armonía social de largo plazo es más difícil de lograr que la de corto plazo. Una vez que he establecido esta base mínima para mi argumentación, advierto que, por más que se trata de un pensamiento mínimo, no suministra una base común. Mis detractores dirán que mi suposición de que el conflicto es más probable que la armonía es terriblemente tendenciosa; dirán que convivir no presenta ningún problema en la medida en que haya buena voluntad, cortesía y abnegación.

De modo que debemos seguir buscando una base común para la argumentación. ¿Podemos considerar que la solidaridad es deseable, y admirable cuando se presenta? ¿Podemos estar seguros de reconocerla cuando se presenta? Si podemos estar de acuerdo en que a veces la solidaridad está ausente, tendremos una base común para considerar las diferentes formas de persuasión de las diversas culturas.

Esta base de comparación es justa para ambas partes. Partiremos de la suposición de que el londinense enfermo que elige una medicina complementaria es equivalente al aldeano africano que se enfrenta a la opción inversa. La elección que ambos hacen no es entre ciencia y supercherías; eligen entre el sistema tradicional y el sistema exótico, y en realidad esto significa elegir entre dos comunidades terapéuticas. El paciente africano que debe elegir entre el médico misionero cristiano, con su exótica farmacopea, y el adivino tradicional, con su repertorio de medicinas conocidas, se encuentra sufriendo el mismo tipo de presiones que el paciente occidental que elige entre medicina tradicional y medicina exótica. Cuando se trata de padecimientos menores puede optar por uno u otro

remedio sin poner en tela de juicio el sistema terapéutico al que corresponde, pero si su propia vida o la vida de un hijo corre peligro, su comunidad terapéutica se impondrá con más fuerza. Esa persona puede tener amigos que defiendan una posición y otros amigos que defiendan la contraria y la decisión puede hacerle dar un giro completo en sus lealtades. Podríamos comparar la situación con la conversión religiosa: si existen fuertes posiciones políticas que dividen las dos terapias, la parte contraria ejercerá presión política para que la persona en cuestión no se convierta al otro campo. Este es un buen comienzo para un enfoque antropológico de la cuestión.

El siguiente paso consiste en seguir la vigilancia que se ejerce en cualquier comunidad. En cualquier lado donde hay enfermedad se han difundido advertencias y se ha amenazado con sanciones informales. Talcott Parsons fundó la sociología médica cuando identificó lo que llamó el "rol de enfermo". Cuando una persona se define como enfermo, puede escapar a la censura por hacer mal su trabajo, por llegar tarde, por estar de mal humor, etc., pero la comunidad, si bien es indulgente con el rol de enfermo, también le hace pagar un precio: se le excusa su conducta negligente con la condición de que acepte plenamente su rol, que coma su papilla o lo que se le prescriba como alimento para inválidos, que tome sus medicinas, que permanezca en su habitación de enfermo y que se aparte del camino de los demás.

Una vez que una persona adopta su rol de enfermo, ya no puede desempeñar su parte normalmente influyente. Se le reprocha que trate de ir a su lugar de trabajo; si se queja de su mal, se le responde que el hecho de quejarse sólo agrava su estado y que tal vez sea necesario que se le prescriba una dieta aun más estricta; cada queja encuentra una crítica potencial, de manera que el paciente termina por rendirse y por aceptar el modo en que los demás definieron el rol del enfermo. Si la persona deambula de un lado a otro con aspecto cansado, los amigos le preguntan si ya ha consultado al médico; si el enfermo responde que sí, los amigos querrán saber a qué médico consultó y se sienten libres para aconsejarle qué médico es confiable. Que el paciente llame al médico que le recomiendan es una cuestión de orgullo para ellos y siempre hay una amenaza velada de perder la simpatía si el amigo elige a un médico que ellos desaprueban. Esos amigos interactúan con el paciente, le preguntan sobre los síntomas y le ofrecen consejo, con lo cual forman lo que el antropólogo John Janzen (1978) llamó la "comunidad terapéutica".

En las primeras etapas de la enfermedad uno puede elegir: o se comporta como si se sintiera bien o admite estar enfermo y carga con las consecuencias. Si su estado empeora y el paciente rechaza el consejo de los amigos y de la familia, se le hará más difícil pedir ayuda a los vecinos o algún préstamo de dinero, colaboraciones de las que dependerá si debe permanecer en cama. Se ponen a prueba los méritos rivales de la medicina tradicional y la medicina alternativa, no de acuerdo con la recuperación del paciente, sino de acuerdo con la negociación del rol de enfermo. El resultado dependerá de la comunidad terapéutica. Para la persona enferma, el poder de la teoría médica cuenta menos que las cuestiones de lealtad y de dependencia mutua, a menos que se trate de una persona que está completamente aislada.

El supuesto subyacente es que toda sociedad impone a sus miembros estándares normativos. Esto es lo que implica vivir en sociedad. Vivir en una comunidad significa aceptar sus normas, lo cual a su vez significa, o bien desempeñar los roles aprobados, o bien negociar para que se acepten los nuevos, o bien sufrir la desaprobación pública. La opción por la espiritualidad es una forma de negociación. Pero, por supuesto, las diversas comunidades difieren en la cantidad de control que ejercen sobre sus miembros: algunas son completamente flexibles y en ellas la estandarización es débil; otras ejercen controles feroces. En esta perspectiva sería interesante saber si las personas que eligieron una terapia alternativa también eligieron una comunidad terapéutica que los apoye con su amistad y su consejo.

Para la antropología médica, comparar las pautas de responsabilidad es probablemente la más reveladora de todas las comparaciones que pueden hacerse entre diferentes sistemas médicos. Es evidente que cuanto más importa lograr una buena organización, más firme es la coordinación de los horarios y más fuertes son los controles impuestos. Cuando los minutos cuentan, que la ambulancia llegue media hora después de que se la necesita puede ser un desastre. Vivir en una sociedad firmemente coordinada puede ser una fuente de tensión y cuando el

factor tiempo empieza a ser más importante que el factor humano percibimos un conjunto de circunstancias restrictivas. Mecanismos burocráticos, falta de interés humano, intervenciones erráticas, tratamiento episódico, clínicas superpobladas, retrasos inexplicables contribuyen a disminuir la confianza en la medicina moderna e inclinan a los pacientes a las terapias más delicadas y a sus tratamientos sustentados más regularmente en un esquema cósmico que lo abarca todo. Este es el tipo de diferencias que toma en consideración la teoría cultural.

Partiendo de la idea de que culpar y criticar constituyen procesos sociales esenciales, la antropología reconoce que la medicina siempre está bajo el control de la comunidad y sus justificaciones siempre se examinan severamente. Y esto no se debe únicamente al hecho de que la salud, la vida y la muerte sean importantes en sí mismas. Toda enfermedad y todo desequilibrio corporal constituye un terreno que exige justificación y, por lo tanto, un excelente material para el proceso de culpar y justificar. En su forma más extrema, toda enfermedad da lugar a una acusación. Si alguien se enferma puede ser acusado de no haber cuidado adecuadamente su cuerpo. La persona enferma no es necesariamente la única a quien se acusa: si se trata de un niño, se acusa a los padres, o a la escuela o a los organismos de salud pública. En este contexto de recriminación mutua, el cuerpo es un medio para ejercer control; señalar un cuerpo enfermo es una amenaza potencial contra cualquiera que pueda ser considerado responsable. Generalmente, los médicos no estiman que la enfermedad pueda ser objeto de acusación y, para algunos, esta perspectiva puede ser desagradable. Pero como nuestro enfoque no es médico, sino antropológico, ésta es la esfera más promisoria para comparar las construcciones rivales del terapeuta.

El Cordón Sanitario y la práctica de lavarse las manos

La antropología médica debe interesarse por el modo en que se invoca la salud a fin de promover la colaboración y el repudio. Las teorías sobre el contagio, por ejemplo, sirven como barreras para mantener alejados a los indeseables. La lepra, por ejemplo, sin ningún principio de diagnóstico bien fundado,

fue utilizada en la Europa del siglo XII para segregar a gran cantidad de personas pobres y carentes de tierras. La peste bubónica fue asociada en el siglo XIV con la inmoralidad y en todas partes se creía que los extranjeros eran sus portadores. Si no existía ningún peligro atribuible a las plagas, la gente siempre encontró otras razones para restringir los viajes y el comercio, pero la enfermedad suministró un arma poderosa para culpar y excluir en provecho del propio interés. Puesto que vivir en comunidad siempre implica juicio y persuasión, el frágil cuerpo humano es la piedra de toque política y la culpa es el medio de justificar la exclusión.

La medicina está justo en el medio de toda cuestión en juego, porque el cuerpo humano siempre está en peligro. Pero los diferentes tipos de sociedades sitúan la culpa en diferentes configuraciones. La antropología médica debería poder describir esos patrones: si un paciente de Punjab sufre un estado de acidia, ¿qué puede esperar que haga su comunidad en relación con su dolencia? Si un lele con neumonía sufre de entrecruzamiento de las costillas, ¿qué se le puede hacer para descruzárselas? En cualquiera de los dos casos, ¿cuál fue la causa inicial del malestar? ¿A quién hay que culpar? ¿Al paciente, al médico o a la suegra? Nunca contaremos con una antropología médica satisfactoria si no tratamos de conocer la situación en su conjunto. No es interesante describir diagnósticos como si fueran objetos de museo. Necesitamos contar con un contexto holístico. De acuerdo con el tipo de inculpación que se haga, se construirá, de manera diferenciada, el rol del terapeuta; así éste podrá ser quien dirija el dedo acusador, quien lo aparte de sí o quien lo atraiga.

En algunas comunidades están bien desarrolladas las técnicas destinadas a desviar la culpa. Cuando las pautas sociales son altamente competitivas e individualistas, nadie que participe en la carrera por el éxito tiene ni tiempo ni recursos para ayudar a los menos exitosos. Si los premios para los ganadores son grandes y las sanciones para la derrota son duras, el fracaso penaliza no sólo al competidor que no tiene éxito sino también a su familia. En un sistema tal, el fracaso es una perspectiva aterradora; alguien que ve que la balanza se inclina en contra de sus propios esfuerzos, habrá de estar preparado para sentirse deprimido y preocupado, para volverse apático y perder el

apetito. Su salud debilitada constituye un reproche para quienes lo rodean, pero ellos, ¿qué pueden hacer? Difícilmente se le haga un préstamo importante a alguien cuyo estado de salud sugiere un riesgo cierto y cuando todos los contactos con la red de los poderosos ya fueron utilizados para la familia. Cuando se hace imposible curar al vecino enfermo, lo que suele hacerse es una ceremonia que es ante todo un espectáculo de simpatía mediante el cual todos se lavan las manos de cualquier responsabilidad. Hay muchos ejemplos de ceremonias de "lavado de manos".

Los gurage de Etiopía solían sostener la teoría de que esos síntomas indicaban que el enfermo estaba poseído por un espíritu hambriento. Cuando los amigos y vecinos realizan esa ceremonia se supone que el espíritu maligno se aleja satisfecho y permite que su víctima se recobre sin ninguna otra intervención (Shack, 1971). El practicante que desempeña el rol de intermediario entre el espíritu malévolo y el paciente humano espera sus honorarios. ¿Quién los paga? Si la comunidad se está lavando las manos de posibles responsabilidades futuras, sería razonable esperar que ellos "pasen el sombrero". Si el paciente no se recupera, ¿hay que volver a llamar al terapeuta? ¿O se lo demanda por su fracaso?

Desde el punto de vista de la comunidad, la creencia en los malos espíritus que sustenta la ceremonia de lavarse las manos es relativamente inofensiva, pues no se culpa a ningún ser humano. La teoría del diagnóstico parece severa puesto que el rito del exorcismo no contribuye de ninguna manera material a satisfacer las necesidades del paciente. Pero, comparativamente, es benigna, ya que no carga con la culpa de la enfermedad ni al paciente ni a ninguno de sus enemigos y la terapia les permite a todos continuar viviendo normalmente.

En otras partes, la responsabilidad por la enfermedad tiene repercusiones más siniestras. Alguien, que no es ni la víctima ni un espíritu hambriento, puede ser el responsable del insidioso daño. Este tipo de diagnóstico desencadena pasiones latentes de temor y de odio y las acusaciones pueden llegar a desmembrar a la comunidad. Si éste es el escenario del diagnóstico, entonces se construye el rol del terapeuta como el de quien debe señalar al culpable y hasta es posible que los acusadores le paguen para que lo haga. En otro tipo de sociedad, se considera que la persona enferma sufre como castigo por sus

propias transgresiones. Para todos los demás ésta es una forma de lavarse las manos, pues el paciente es quien carga con la culpa de su enfermedad. Aunque es ciertamente injusto, en sus consecuencias sociales este diagnóstico sustenta el código moral. Es un punto de vista desconsiderado con la persona "desviada" y demasiado complaciente con el mojigato entremetido dispuesto a suponer que las personas enfermas llevan en sí mismas sus contrariedades. Pero tiene la gran ventaja de liberar a sus parientes y vecinos de la carga y de no enfrentar a las personas en amargas recriminaciones.

Resulta tentador desechar los procesos de inculpación y exclusión propios de diagnósticos médicos exóticos o arcaicos alegando que corresponden a épocas y lugares muy lejanos. Pero la inculpación y la exclusión continúan dándose en todas partes, y una antropología médica que no lo reconozca es trivial. Cuanto más extremadamente organizada está una sociedad, más intensas son la acusación y la incriminación. La medicina moderna ofrece grandes posibilidades para la acusación en todos los terrenos en los que se ponga en peligro la salud. De modo que no hay que pensar que el enfoque que apela a la inculpación es apropiado únicamente para las tribus distantes o para períodos remotos de nuestra propia historia. La responsabilidad de la medicina moderna está altamente institucionalizada y la variación que se manifiesta en las diversas naciones es interesante en sí misma.

Los Estados Unidos y Gran Bretaña son dos grandes países industriales que heredaron y comparten el mismo sistema médico. Sin embargo, pueden diferir en sus formas de practicar la medicina de acuerdo con el tipo de responsabilidad a la que está sujeta la profesión. En Inglaterra, la responsabilidad profesional solía ser elevada y los médicos respondían ante todo a la profesión. La posibilidad de excluir a alguien del registro de médicos acreditados era una forma de ejercer control profesional; los pacientes que exigían reparación por mala praxis se dirigían a la Asociación Médica Británica, antes de comunicar sus perjuicios a la prensa. En los Estados Unidos, la profesión médica, que ejerce una poderosa presión política, es relativamente débil para controlar a sus propios miembros, pero responde con más efectividad a las demandas de responsabilidad que se le plantean desde la prensa y desde otras instituciones

influyentes. Esta situación distinta marca una diferencia cuando se trata de juzgar qué hacer en un momento de crisis. Constituye un patrón de responsabilidad que fomenta una tendencia médica más intervencionista. En respuesta a los medios, las autoridades médicas deben mostrar que "hacen algo" y que están más inclinados a aceptar "la peor de las perspectivas posibles". Por ejemplo, cuando en 1976, investigadores suizos predijeron una epidemia de fiebre porcina, los norteamericanos, temerosos de la censura pública, planificaron medidas profilácticas a lo largo y a lo ancho de toda la nación en prevención de que pudiera ocurrir lo peor; en cambio los ingleses, más temerosos por parecer tontos a los ojos de sus colegas y mejor protegidos del embate de los medios, se mostraron más escépticos acerca de las pruebas con que se contaba y decidieron no lanzar una campaña de inoculación masiva. Finalmente, lo peor no sucedió y la política más cautelosa resultó ser la adecuada. Pero no debe pensarse que los médicos obraron siguiendo sus propias opiniones; éstas eran opiniones construidas socialmente por otras instituciones a las que se adherían no sólo ellos y sus colegas, sino también sus pacientes.

Tendencia cultural

Si aplicamos el análisis de responsabilidad a los terapeutas de la medicina complementaria, enfocamos el otro extremo del espectro, no el de aquellos que ejercen influencia profesio-nal, sino el del público en general que elige qué tipo de practicante médico prefiere. A fin de comprender la preferencia de un individuo por una medicina espiritual, debemos situarla en el contexto de todas sus preferencias y actitudes respecto de la autoridad, el liderazgo y la competencia. El conflicto cultural forma parte de la explicación de esa decisión. Cabe esperar que la gente que expresa una profunda preferencia por la medicina holística tenga una actitud negativa respecto de la cultura a la que corresponde el otro tipo de medicina. Si esas personas eligen una medicina más moderada y más espiritual, seguramente harán el mismo tipo de elecciones en otros contextos diferentes de la medicina, como el del régimen alimentario o la ecología.

La elección de la medicina holística no es nunca una preferencia aislada, independiente de los demás valores que sustenta el paciente. Hasta el hecho mismo de considerarla más espiritual y de afirmar que es preferible por esa razón, implica una protesta latente en contra de una cultura establecida considerada materialista. Los adeptos de una medicina complementaria no tienen necesariamente que aglutinarse para reprocharle a la moderna sociedad industrial su violencia y sus guerras agresivas; simplemente pueden desaprobar de manera tácita las desigualdades sociales, la distribución no equitativa de la riqueza y los ingresos; pueden deplorar privadamente la destrucción de formas sociales anteriores más igualitarias y alabar las tradiciones de épocas más pacíficas. No es necesario que se dé una protesta abiertamente política, ni que la persona que adopta aquella posición se exprese claramente en relación con la política. Basta con que diga que cree que todos los cuerpos, y entre ellos el suyo propio, necesitan una terapia delicada.

La antropología puede contribuir a la comprensión de los movimientos que se producen en la medicina popular presentando la idea de tipos culturales conflictivos. Ya hemos mencionado dos principios básicos:

1. La responsabilidad como el contexto de la solidaridad comunitaria.
2. El rol de la enfermedad en la constitución de la comunidad.

Y podemos agregar un tercer principio:

3. El principio de oposición. Si una cultura pretende mantener su diferencia, debe definirse en oposición a las demás culturas.

La idea es que en todos sus comportamientos, las personas están continuamente intentando crear una forma ideal de vida comunitaria y tratando de persuadirse recíprocamente para hacerla realidad. Por minúscula que sea la participación de lo que se haga o diga, cada aspecto de la forma de vivir y cada elección se pone a prueba en la lucha por hacer realidad un ideal cultural. En esta perspectiva, cada tipo cultural está en conflicto con los demás y no puede marcarse una línea divisoria entre

la conducta simbólica y el resto. Todo es simbólico y todo forma parte del compromiso. El mismo análisis que se aplica a la elección entre religiones puede aplicarse a la elección de alimentos y de métodos médicos.

Hay cuatro tipos diferentes de cultura y ninguno de ellos puede florecer en las condiciones establecidas para cualquiera de las demás. En la figura 2.1 los cuatro tipos de sociedad conforman un mapa cultural; podemos resumir cada uno de ellos diciendo que uno se basa en la comunidad jerárquica y que por ello defiende la formalidad y la compartimentación; el segundo se basa en la igualdad dentro de un grupo y por ello está a favor de la espontaneidad y la negociación libre y decididamente en contra de otras formas de vida; el tercer tipo es el de la cultura competitiva del individualismo y el cuarto es la cultura del individuo aislado que prefiere evitar los controles opresivos de las demás formas de vida social. Cualquier elección que se haga en favor de uno de estos tipos de cultura es al mismo tiempo una elección en contra de los demás. Quienes hacen tales elecciones son los individuos objeto de nuestro estudio, pero no permitamos que la preferencia personal entre estilos de vida alternativos desvíe la discusión.

En las ciencias sociales se considera que una elección es una cuestión individual, surgida de necesidades interiores de la

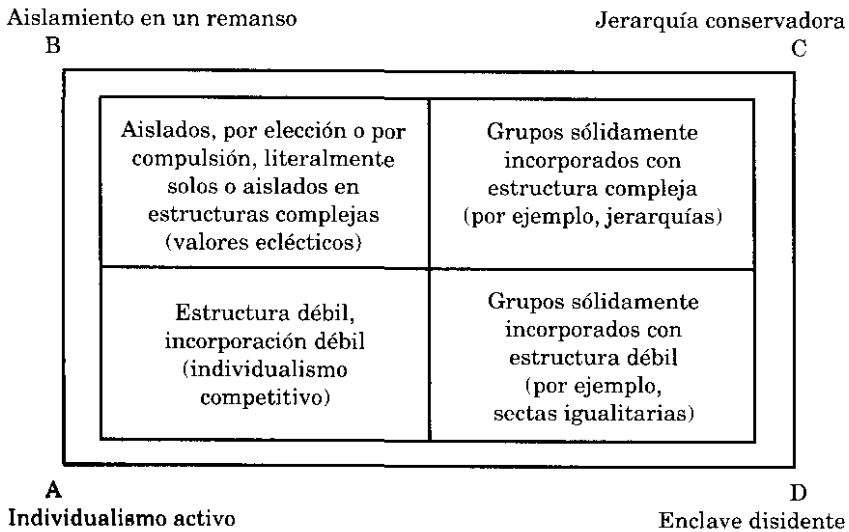

Aislamiento en un remanso
B
Jerarquía conservadora
C
Aislados, por elección o por compulsión, literalmente solos o aislados en estructuras complejas (valores eclécticos)
Grupos sólidamente incorporados con estructura compleja (por ejemplo, jerarquías)
Estructura débil, incorporación débil (individualismo competitivo)
Grupos sólidamente incorporados con estructura débil (por ejemplo, sectas igualitarias)
A
Individualismo activo
D
Enclave disidente

Figura 2.1. Mapa cultural.

psique del individuo y hecha para satisfacer necesidades individuales. La teoría de la cultura, en cambio, pone el acento en la capacidad que tienen los individuos de constituir la comunidad. Partimos de la idea de que todos los individuos están interesados de manera vital en el tipo de sociedad en la que viven. Todo acto de elección es también activo entre los intereses que entran en juego. Una elección es un acto de adhesión y una protesta contra un modelo de sociedad no deseado. En esta perspectiva, cada tipo de cultura es por naturaleza hostil a los otros tres. Cada uno tiene sus propias fuerzas y, en ciertas circunstancias, cada cultura tiene ventajas sobre las demás. Asimismo cada cultura tiene sus debilidades. Pero las cuatro coexisten en cualquier sociedad en un estado de antagonismo mutuo y esto ha sido así en todas las épocas.

Es importante señalar que una persona no puede pertenecer simultáneamente a dos culturas por mucho tiempo. La contradicción terminará siendo excesivamente difícil de soportar, salvo que los contextos de ambas estén separados por completo: el hogar separado de la oficina, el tiempo libre separado del hogar, etc. Las culturas se oponen entre sí. Algunas preferencias clave denotan una posición inequívoca porque no pueden conciliarse con las preferencias opuestas. Si se opta por lo espiritual, se descarta lo material. La formalidad no puede practicarse al mismo tiempo que la informalidad. Las funciones especializadas no son compatibles con la participación general. Nadie puede tener ambas cosas simultáneamente. La jerarquía desvaloriza la igualdad, el fervor se opone al juicio frío, la excitación de las multitudes se opone a la calma del orden y al gusto por la soledad. Podemos mencionar algunos otros ejemplos de imposibilidades culturales: los sermones elaborados predicados desde el púlpito excluyen los testimonios espontáneos; permanecer firme de pie excluye desternillarse de risa; la heterodoxia se opone a la ortodoxia.

La figura 2.2 ilustra de manera general la dinámica de las tendencias culturales opuestas. B-D es la diagonal del retraimiento o la protesta. B clasifica a las personas que se apartaron de la carrera por el poder o la influencia, caracterizada por una competencia demasiado intensa, o a quienes eligieron permanecer fuera de la lucha por conquistar posiciones, que ni siquiera quieren intentar ejercer poder. B es un lugar apar-

tado por definición. El disenso es privado e idiosincrásico, pero no por ello infeliz o colérico. D clasifica a los enclaves disidentes organizados, generalmente indignados contra el abuso del poder y de la riqueza. Las sectas religiosas son el modelo más corriente de la cultura de enclave. Aunque no es dable esperar que en este ángulo el conflicto cultural siempre se focalice en la religión, el debate que plantea el enclave sobre los principios de gobierno tiende a poner sobre el tapete las cuestiones metafísicas, de modo que cuanto más activa es la confrontación entre el orden establecido y el enclave, más posibilidades hay de que, tarde o temprano, este último invoque los valores espirituales.

El diagrama de la figura 2.2 es una técnica que permite concebir la cultura sin caer en tendencias subjetivas. Permite explicar cómo un conjunto de preferencias puede codificarse y situarse, o bien en el extremo espiritual o bien en el extremo material del espectro. La teoría no es determinista. Las presiones culturales no obligan a nadie a elegir un camino u otro. Ni siquiera supone que la gente sabe lo que quiere, pero sí

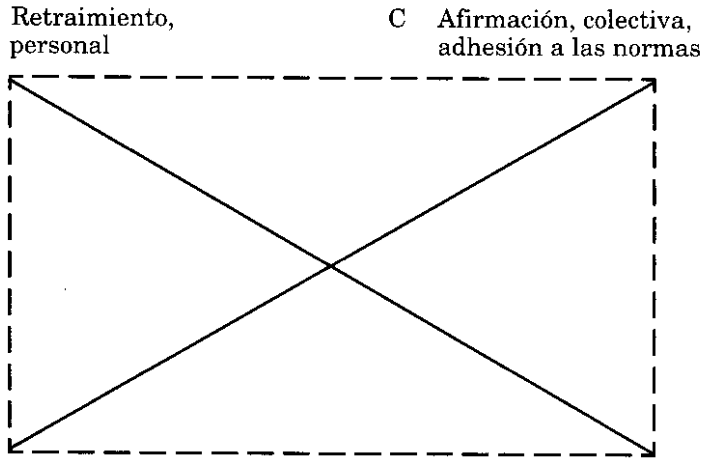

B Retraimiento, personal
C Afirmación, colectiva, adhesión a las normas
A Afirmación, mediante iniciativa personal emprendedora
D Retraimiento, disenso colectivo y basado en principios

Figura 2. 2. Diagrama de tendencias culturales opuestas. La diagonal A-C es la diagonal positiva, la adhesión de los individuos emprendedores a la jerarquías, afirmación de la autoridad; la diagonal B-D es la diagonal negativa, la posición de los individuos aislados y los enclavistas disidentes que rechazan la autoridad existente.

supone que las personas saben lo que *no* quieren y que son realistas en relación con sus oportunidades.

Moverse entre los diferentes sectores es teóricamente fácil. Inmigrantes, refugiados víctimas de persecuciones o de la guerra y otras personas desplazadas serían candidatos para ocupar el vértice de las personas aisladas. Históricamente, muchos enclaves fueron iniciados por jerarquistas desafectados. Cualquiera que haya sido correctamente clasificado como un "aislado" puede tener súbitamente la oportunidad de poseer un puesto de venta callejero o de convertirse en un empresario en pequeña escala. Y si su empresa llega a prosperar, sus opiniones del universo anteriormente pasivas pueden volverse hacia el oportunismo de la cultura individualista. O bien, si no se da esa oportunidad, nada impide que unos pocos "aislados" opten por reunirse y formar un enclave, étnico, religioso, o una comunidad terapéutica. No obstante, la práctica difiere de la teoría y en la vida real no siempre resulta tan fácil pasarse de una cultura a otra, especialmente si los amigos lo consideran una traición.

La diagonal negativa

En cualquier comunidad siempre habrá algunos sectores que sustentan la estructura de autoridad. Estos sectores se alían sobre la diagonal positiva (A-C), pues ambos tipos de ideal cultural aceptan la autoridad, el liderazgo y la dominación. El uso apropiado de la fuerza no les plantea ningún problema; ellos tienden a preocuparse más por la subversión, la arbitrariedad y la anarquía. Del mismo modo, cualquier postura que ellos aprueben será automáticamente cuestionada por las culturas que se alinean sobre la diagonal negativa (B-D). Por definición, los aislados no pueden ejercer influencia y no pretenden utilizar la fuerza para alcanzar sus fines. Los enclavistas habrán de unirse para protestar contra el poder de los sectores dominantes de la sociedad. Ambas culturas situadas en los extremos de la diagonal negativa constituirán terreno fértil para la protesta y el terreno común más evidente con el que cuentan para manifestar esa protesta es el del uso del poder.

Para las personas que se sitúan en ambos extremos de la diagonal positiva la autoridad es en principio aceptable; de

maneras diferentes ambos buscan ejercerla y desaprueban la violencia si ésta es arbitraria; la subordinación de los animales se da por descontada. En la diagonal positiva, el código de valores "espirituales" versus valores "materiales" es débil. Como cualquier persona, ellos reconocen el contraste entre lo espiritual, lo sutil, lo puro, lo refinado, etc. y lo material, lo ordinario, lo impuro y lo vulgar; el código los rodea permanentemente. Pero no se lo utiliza para referirse al poder y a la riqueza, sino para justipreciar el valor relativo del trabajo y el ocio; los valores comerciales se considerarán más "materialistas" en comparación con la ética o el arte; los deportes para espectadores, el boxeo, la lucha, el fútbol se considerarán goces menos "refinados" que la literatura, la música, la pintura y la escultura. En el esquema del buen gusto de Pierre Bourdieu, este código no radical y apolítico ha de surgir de los sectores de la sociedad que están mejor dotados de capital económico, dispuestos a mantener el sistema social como éste se presenta y a colaborar de manera no problemática con él.

En el otro extremo, la condición "espiritual" y "pura" constituye un código más significativo para los aislados y los enclavistas quienes desaprueban abiertamente lo "materialista". Se sienten situados en la periferia de la sociedad dominante, incapaces de ejercer poder y carentes de influencia. En el esquema de Bourdieu, éstas son las personas que tienden a contar con escaso capital económico y, si bien pueden no poseer tampoco capital simbólico en forma de educación, cuentan con diversas maneras de obtener legitimidad para sí. La preferencia por lo espiritual es un recurso jerarquizante y excluyente empleado como arma en la guerra entre culturas.

Si se sitúa esta perspectiva en el contexto más amplio que incluye el vegetarianismo indio y otros antiguos movimientos en favor de los derechos de los animales, resulta más fácil comprender por qué los alineamientos culturales deben expresarse de acuerdo con un índice de espiritualidad. Usar pieles y comer carne, ambas actitudes que aceptan la violencia contra los animales, llegarían a simbolizar la corrupción y el abuso de privilegios. Todos los productos de la violencia se sitúan en el extremo impuro o grosero de la escala de espiritualidad y se asociarían con la negligencia respecto del ambiente y el desprecio por los valores humanitarios. Si logramos advertir el modo

en que desarrollamos definiciones de lo que es puro y lo que es grosero clasificando los alimentos y las vestimentas, podemos concebir la crítica espiritualista de la medicina en la misma perspectiva. El diagrama de la tendencia cultural muestra hasta qué punto el conflicto entre dos sistemas médicos forma parte de la polarización de las dos diagonales. En los extremos de la diagonal negativa, donde tiene sentido estar contra los controles severos y contra el ejercicio de la autoridad, la opción por la espiritualidad es más apremiante.

No todo el que se haya curado un dolor de espaldas mediante la quiropraxia ni todo el que se trate el reumatismo con un fitoterapeuta apoya firmemente un programa político explícito. Al mismo tiempo, que yo sepa no existe ninguna investigación que haya indagado específicamente qué sectores de la población prefieren los valores espirituales y cuáles los materiales. Los colegas que buscan pruebas cuantitativas del valor de este análisis cultural deben honestamente admitir que las investigaciones usuales no se sustentan sobre esa base. Generalmente se contentan con establecer comparaciones sobre la estrecha base de las elecciones entre terapias. O bien tratan de descubrir si los adeptos a la medicina holística son o no personas alienadas. Además, para estratificar la muestra de la población empleada para la indagación utilizan las clasificaciones demográficas usuales. Pero la postura política es un indicador demasiado burdo para clasificar una inclinación sutil a la espiritualidad. Y ni la demografía, ni los ingresos, ni la educación revelan la tendencia cultural.

El movimiento en favor de las terapias moderadas es una orientación cultural profunda que no se manifiesta en las respuestas que se pueden dar a cuestionarios sobre afiliación política o religiosa. Podemos especificar qué tendría que hacer el tipo de investigación capaz de captar este enfoque indudablemente especulativo. En primer término, tendría que establecer los indicadores locales de la "escala de espiritualidad". Este estudio debería hacerse a lo largo de toda la gama de elecciones entre lo tosco y lo sutil, en el plano de la alimentación, en la forma de vestirse, en la decoración, en la esfera de la política y en la de los entretenimientos. Es dable esperar que las elecciones terapéuticas coincidan con la tendencia cultural establecida y que de ella pueda predecirse el rol del terapeuta.

El argumento sugiere que la medicina holística, espiritualizada, está constituyendo un rasgo permanente de nuestro panorama cultural. Con la propagación de la industrialización, una investigación cultural mostraría que la diagonal negativa cuenta con numerosos adeptos. La sociedad industrial tiende a apartar a los individuos de sus contextos primordiales de lealtad y apoyo y los abandona al sector de los aislados. Allí donde prosperan los enclaves y aumenta el número de aislados, la crítica espiritual continúa desafiando las definiciones de la realidad que formula la medicina occidental tradicional.

Referencias bibliográficas

Bourdieu, P. (1979), *La Distinction*, París, Editions Minuit. [*La distinción*. Editorial Taurus, Madrid, 1991.]

Herzlich, C. y Pierret, J. (1985), "The social construction of the patient: patients and illness in other ages", *Social Science and Medicine*, 20 (2), págs. 145-51.

Janzen, J. (1978), *In Quest of Therapy in Lower Zaire*, Berkeley, University of California Press.

Krause, Inga-Britt (1989), "Sinking heart: a Punjabi communication of distress", *Social Science and Medicine*, 29 (4).

Marriott, McKim (1976), "Hindu transactions, diversity without dualism", en Bruce Kapferer (comp.), *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, Filadelfia, ISHI.

Sermeus, G. (1987), *Alternative Medicine in Europe: a Quantitative Comparison of the Use and Knowledge of Alternative Medicine and Patient Profiles in Nine European Countries*, Bruselas, Asociación Belga de Consumidores.

Shack, W. (1971), "Hunger, anxiety and ritual: deprivation and spirit possession among the Gurage of Ethiopia", *Man*, 6 (1), págs. 30-43.

3

El mal gusto en el mobiliario

Decoración

¿Sobre qué bases podemos juzgar hoy el valor en un mundo relativista? Mi primera respuesta a este interrogante es preguntarme si el mundo del arte continúa estando dividido en relación con el valor como lo estuvo en cualquier otra época. Tomemos el ejemplo de la decoración. No hay nada nuevo en el hecho de que algunos estén fervientemente a favor de considerarla de valor artístico como otros están fervientemente en contra. Desarrollaré mi argumentación señalando las reacciones de antipatía y de embarazo. En el próximo capítulo continuaré desarrollando más extensamente un pensamiento antropológico que ya mencioné antes: las cuestiones referentes al gusto se comprenden mejor en virtud de los juicios negativos. El discurso sobre lo desagradable y la fealdad es más revelador que el discurso sobre la belleza estética.

Cualquiera fuera el lugar donde viviéramos, cuando yo era niña, las paredes de la casa eran blancas; bueno, no exactamente blancas, sino de un blanco amarillento llamado color crema. Solía oír decir que el empapelado con diseños era demasiado recargado y distraía la atención. Los adultos que defendían su posición en contra de las paredes decoradas sustentaban sus argumentos apelando a la naturaleza: las paredes con diseños son en realidad malas para ti. Aprendí tempranamente que un diseño sobrecargado podía impedir el buen sueño nocturno y hasta empeorar un estado febril. Instalar a una persona enferma en una habitación con las paredes decoradas no era una buena manera de ayudar a que se

recuperara, como lo atestiguaban las blanquísimas paredes de cualquier cuarto de hospital.

Por otro lado, la curadora de antigüedades orientales del Museo Británico comienza su libro sobre ornamentación con un severo ataque contra las paredes desnudas: "Todos sabemos y siempre lo supimos", declara en su propia apelación a la naturaleza, "que las superficies blancas son desagradables y ponen a prueba nuestra resistencia. Se confina a los prisioneros en celdas desnudas y también se los interroga en habitaciones desnudas, donde la vista no encuentra ningún alivio en una línea o una forma, ni mucho menos en un ornamento, que rompa la monotonía de las paredes blancas" (Rawson, 1984, pág. 17). Agradezco a la curadora Jessica Rawson[1] por las charlas que mantuvimos sobre ornamentación y por elegir las láminas de cerámica china que utilizo aquí para ilustrar mi argumentación. Son potes utilizados en la corte china durante los siglos XI y XII.

Primero, ella eligió un ejemplo de alfarería Ding, un incensario hecho para ser usado en la corte a fines del siglo XI y comienzos del siglo XII (figura 3.1). Rawson considera que la forma y la superficie, aun siendo blanca, del pote son "sobrecargadas" y "ornamentales" y la pieza le parece muy agradable. La fina porcelana blanca descansa sobre un esbelto pie, como una pieza hecha de metal. El delicado diseño corresponde a una tradición continua que se remonta a unos 200 o 300 años antes y, en realidad, se basa en otras obras de plata procedentes de los siglos VIII y IX (figura 3.2).

Pero en el año 1126 ocurrió un desastre político: la dinastía Song fue derrocada y expulsada del norte de la China por rudos invasores nómadas provenientes del norte que capturaron al emperador, lo destronaron y fundaron una nueva dinastía. La corte Song derrocada fijó su residencia al sur de Shanghai y dio comienzo a un renovado reinado. La nueva corte repudió austeramente la ornamentación del período anterior y fomentó la moda de la cerámica verde. Aunque ésta exigía una gran pericia de los alfareros, se basaba en antecedentes más primitivos. Eran piezas de un estilo más pesado y plano inspiradas en formas de bronce propias de una dinastía muy anterior. Las vasijas blancas continuaron usándose pero, aparentemente, ya no fueron tan apreciadas como las verdes.

El recipiente de la figura 3.3 es pesado y chato, y aunque el diseño es austero, resulta lo suficientemente elegante para que

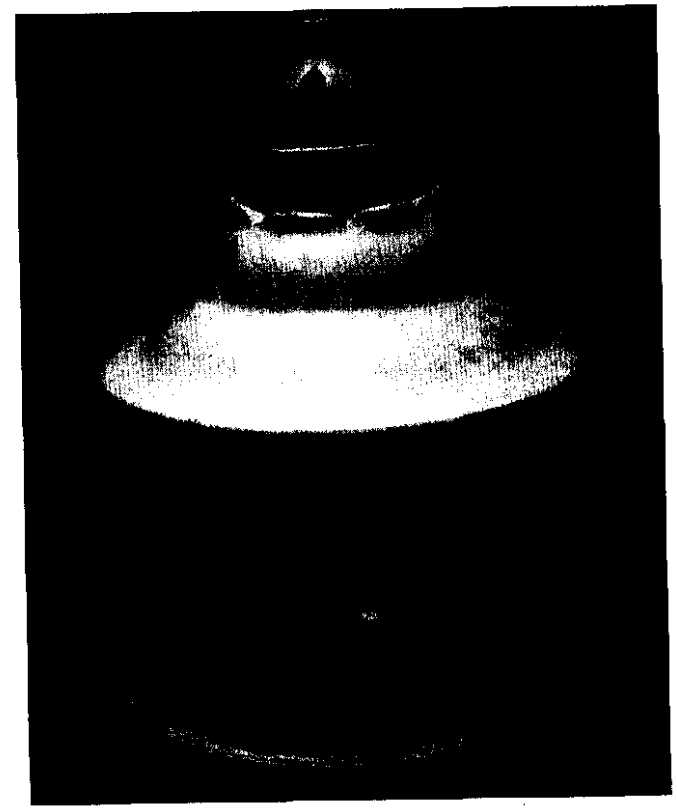


Figura 3.1.

se lo utilice en la corte. Jessica Rawson me llamó la atención sobre la delicada curva y la superficie exquisita y sedosa. He aquí una declaración definitiva contra la ornamentación y a favor de las cualidades directamente táctiles.

El incensario de la figura 3.4 también corresponde al siglo XII o XIII y fue diseñado asimismo para uso cortesano; también ésta es una pieza despojada, salvo por el complejo trabajo de vidriado *craquelé*, pues recrear el aspecto muy apreciado de pátina antigua demanda gran habilidad por parte del ceramista. El prototipo en metal de esta vasija es extremadamente antiguo, *circa* 900 a. C., es decir, muy anterior al prototipo de plata del incensario ornamentado de porcelana blanca (véase la figura 3.5).

De modo que, aparentemente, hay algo más que decir acerca de los vaivenes de la moda. Según la teoría pendular, si

Figura 3.2. Incensario del siglo IX en cuya forma se basa el Ding blanco de la figura anterior.

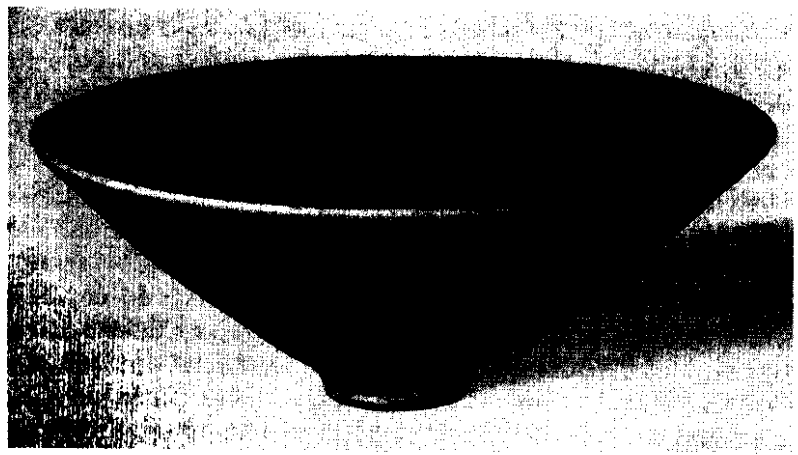


Figura 3.3. Recipiente de cerámica verde.

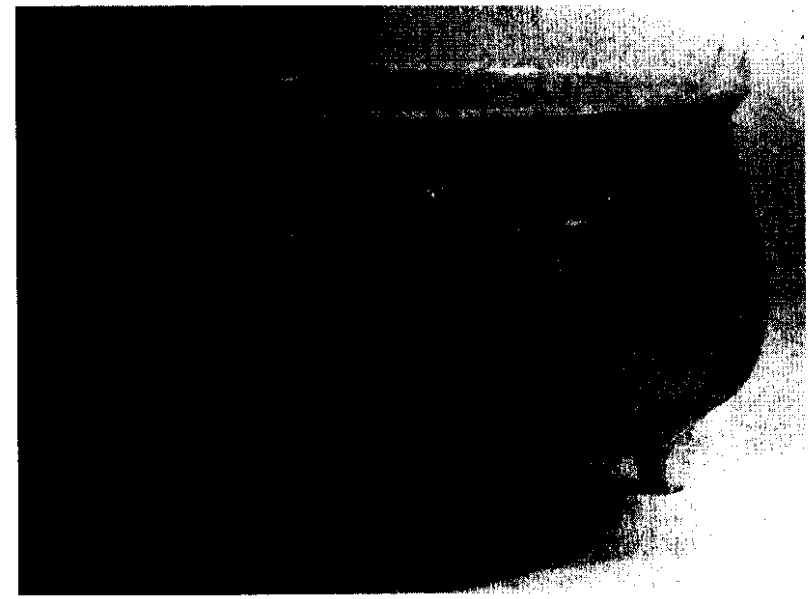


Figura 3.4. Un incensario recubierto de laca cuarteada.

la primera etapa es decorada, la siguiente debe ser sencilla, y el estilo que la suceda volverá a ser ornamentado. En este caso hay además una tendencia primitivista que se repite: el primer estilo "sobrecargado" adquirió su legitimidad a lo largo de dos o tres siglos; el segundo período llano tuvo que dar un salto a una época muy anterior. El problema que presentan las teorías pendulares corrientes del cambio artístico es que no hay ningún principio que regule las oscilaciones. En este caso, las oscilaciones en el diseño de las vasijas siguen los vaivenes de la fortuna política en las cortes reales. Es la historia de una sucesión de ondas de repudio y un lento renacimiento progresivo de la ornamentación. (Algo muy parecido puede apreciarse en el caso de la historia de la platería británica en los siglos XVII y XVIII.) Pero los movimientos pendulares no explican todo lo que ocurre. Jessica Rawson me mostró otra vasija del mismo período que fue profusamente utilizada (figura 3.6). Este objeto no parece tener pretensiones de elegancia, ni en la decoración de su superficie ni en la esbeltez de las líneas. Una base pesada, un canto grueso, los lados abultados: uno tendería a pensar que se trata de un estilo campesino, salvo por el sólido vidriado. O bien el campesino era muy rico, o bien su propietario, perteneciente

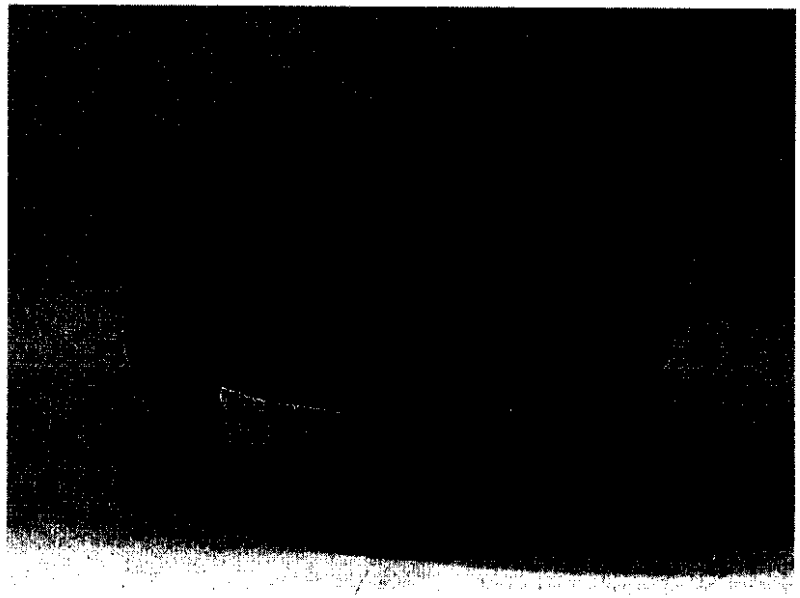


Figura 3.5. Pesado trípode de bronce, *circa* 900 a. C.

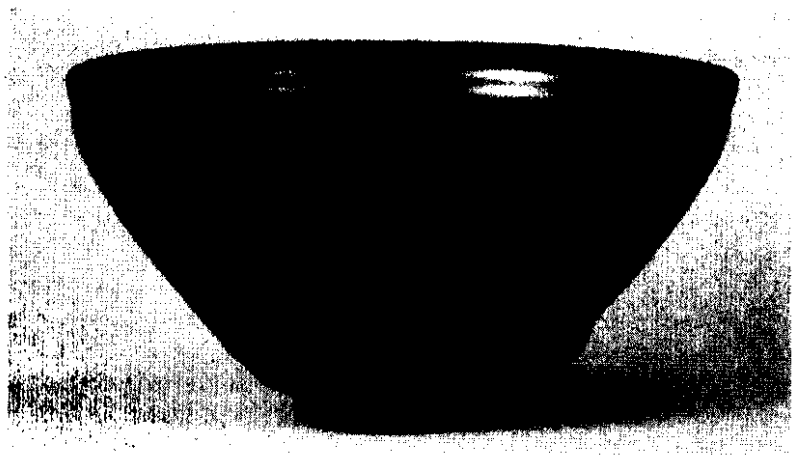


Figura 3.6. Pesado y grueso recipiente para beber té, cuyo uso se extendió por todo el sur de Asia y que se utiliza aún hoy.

a la clase media y procedente de la clase intelectual quiso hacer una declaración ambigua de desaprobación contra los estilos rivales imperantes en la corte.

La teoría del péndulo no da ninguna razón que explique por qué el estilo despojado atrae en un momento y el decorado en otro. Sólo sugiere un hastío un factor de saturación que hacen que la población se canse de lo sencillo o de lo ornamentado, pero a veces ese hastío no aparece durante miles de años. Lo que puede admitirse a favor de esta teoría es que pone el acento en el antagonismo. Como ya dije, la hostilidad es una base más interesante para las teorías sobre el gusto que algún principio de envidia.

La emulación

De acuerdo con la teoría de la emulación, las clases inferiores envidiosas continúan copiando los estilos de las clases superiores y estas últimas continúan tratando de distinguirse, de modo tal que el estilo de los artículos de lujo se va filtrando hacia abajo. El antropólogo Daniel Miller aplica una teoría de la emulación desarrollada en la década de 1970 por el sociolingüista W. Labov (1972, pág. 239) para ilustrar lo que habría estado ocurriendo con el color y la forma de las vasijas en una aldea india si esta teoría fuera correcta (figura 3.7).

Primero, la felicidad se eleva a medida que el diseño va descendiendo en la escala social, luego la clase superior comienza a sentir desagrado porque sus diseños ya no son distintivos. Entonces produce un cambio destinado a poner distancia entre ella y los emuladores de las clases más bajas; la felicidad de los emuladores disminuye hasta que gradualmente éstos logran volver a subir (Miller, 1985, pág. 186). En este modelo de sociedad de escalas ascendentes y descendentes, el sociolingüista de buen corazón contempla con tristeza los anhelos por elevarse de las clases inferiores, siempre frustrados por las trayectorias descendentes de los diseños. Para él, el diagrama muestra cómo el diseño de la vajilla es un modo más que tiene el rico y poderoso de mantener sometidas a las clases más bajas.

Esta versión de la vida social considera que los individuos sólo abrevan en un río que comparten con otros individuos de clase superior y de clase inferior. En el modelo de jerarquía social no se consideran otros vínculos laterales, las agrupa-

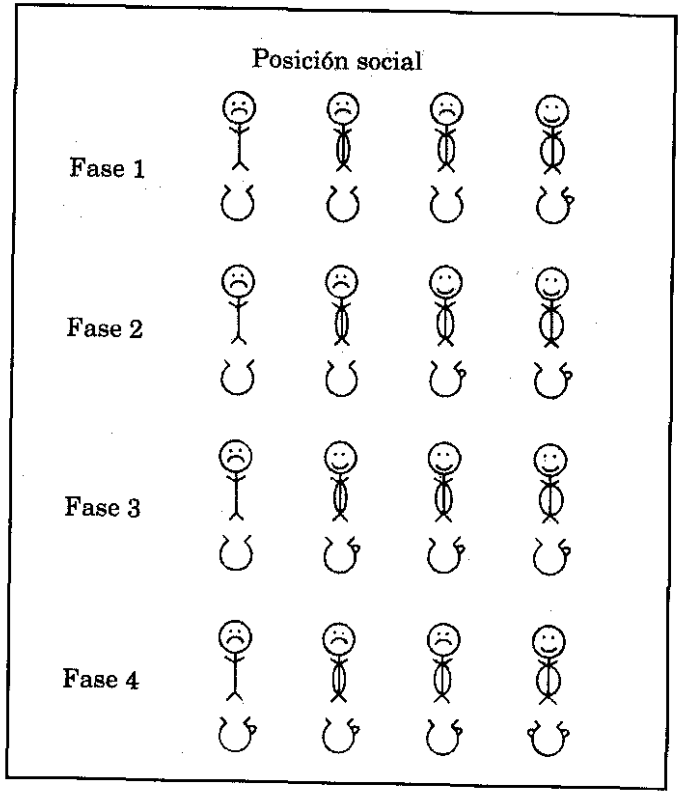


Figura 3.7. Principio de la felicidad de Daniel Miller (Miller, 1985).

ciones, las adhesiones o los patrocinios. En él no hay solidaridades rivales ni pautas de equilibrio; solamente individuos esforzándose por elevarse en la escala social o por mantener a los demás en un nivel más bajo.

Por su parte, Daniel Miller complicó el panorama clasificando las formas y los colores de las vasijas en una aldea india (figura 3.8). El rojo es el color más elevado para los ritos, los brahmanes tienen vasijas rojas; las de las castas elevadas son rojas y color ante, mientras que las castas inferiores y los parias utilizan potes negros. Si sólo se tratase de colores, el modelo sociolingüístico de Labov bastaría. Pero el código del color de las vasijas se correlaciona de manera bastante compleja con la pureza de las sustancias que contienen. Las sustancias participan del sistema de intercambio de la aldea. No pueden ubicarse sencillamente en la escala social de la pureza ritual

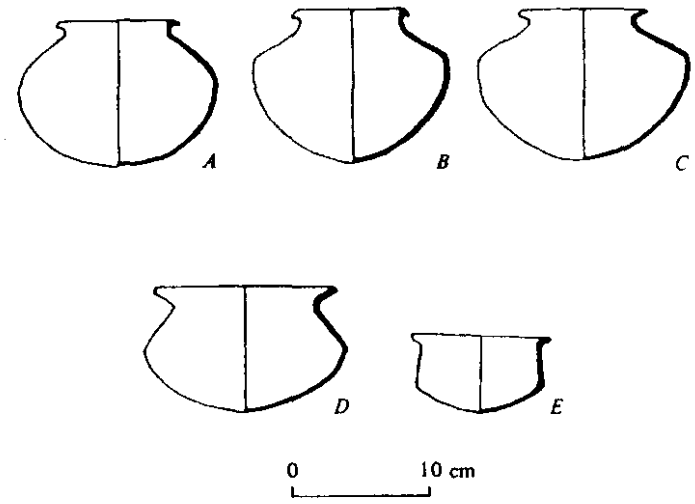


Figura 3.8. Bocas y formas de las vasijas (Miller, 1985).

relativa. Como resultado de ello rige un código sumamente sutil.

En el plano ritual, la leche es la forma de alimento situada en la cima de la escala; como lo muestran las dos primeras vasijas de la figura 3.8, cuanto más completamente asociado está un pote a la leche, más redondeada es su forma y más redondo su canto. Después de la leche se sitúan las legumbres y los cereales, que se colocan en recipientes más angulares, de líneas más rectas y bordes más planos. En el punto más bajo de la escala se halla la fuente chata, muy abierta y angular, donde se acomoda la carne. Es imposible y espantoso pensar en poner un alimento en un recipiente inadecuado (Miller, 1985, pág. 153).

Los aldeanos hindúes escudriñan tímidamente con qué personas y con qué sustancias entran en contacto, atendiendo a este código ritual. Aquí no hay una simple escala ascendente y descendente. Constantemente se libra una animada lucha entre por lo menos cuatro jerarquías: en el extremo superior de la escala ritual están los brahmanes; en la cima de la escala de la riqueza, los mercaderes; el control de las tierras y de la gente está en manos de los granjeros; y las clases inferiores compiten por lo que puedan obtener. Cada uno define su posición relativa y sus perspectivas matrimoniales en virtud del uso de ollas y sartenes, de los alimentos que puede dar y recibir y de las personas con quien puede hacer estos intercambios (Mayer, 1960).

La idea deplorablemente estrecha del sociolingüista referente a la interacción social podría ser válida en ciertas comunidades y en ciertos períodos. Pero en el caso de un largo período histórico, el modelo directo de escala ascendente y descendente interpreta mal la mayor parte de las claves y especialmente las que tienen que ver con los obsequios y la hospitalidad. Es inadecuado en el caso de los Estados Unidos, donde está bien representada la competencia individualista y es grotesco si se trata de la India, donde los individuos, divididos en castas y subcastas, interactúan basándose en complejas reglas referentes a los alimentos y los regalos. Hay algo más por detrás de la envidia de la posición social, algo que al mismo tiempo afirma el proceso y lo complica.

¿Ocurre aquí?

Mis mejores amigos a menudo me reprochan que mis intentos de mostrar la naturaleza formal de la formación del gusto son demasiado mecanicistas. Aceptan que yo pueda tener algo de razón cuando se trata de extranjeros, pero sostienen que en nuestro caso las cosas no ocurren así. Entre nosotros, la elección es más libre, más personal, más espontánea; somos modernos, de modo que tenemos más intimidad y más posibilidades de elección. Para convencer al lector de que nuestros gustos también caen en patrones estandarizados (llamados estilos de vida por los investigadores de mercado), presento aquí un diagrama de estilos de salas (*living rooms*) producido por dos sociólogos en 1970 en la región de Chicago (figura 3.9) (Laumann y House, 1970).

Edward Laumann y James House dividen la escala de clase alta a baja surgida de la investigación sobre las opiniones en dos grupos de gustos, el tradicional y el moderno. Inevitablemente esa división implica asimismo una diferencia de generación. En el "estilo tradicional", la sala de estatus alto estaba decorada con cortinas lisas, pinturas con paisajes, muebles franceses, libros y un piano; también solía haber grandes plantas en maceteros. La variante de nivel inferior tenía cortinas transparentes (en Inglaterra se las llama cortinas de encaje o red), alfombras floreadas, abundantes libros religiosos y también fotografías y trofeos.

El "estilo moderno" de alto nivel tenía cortinas geométricas,

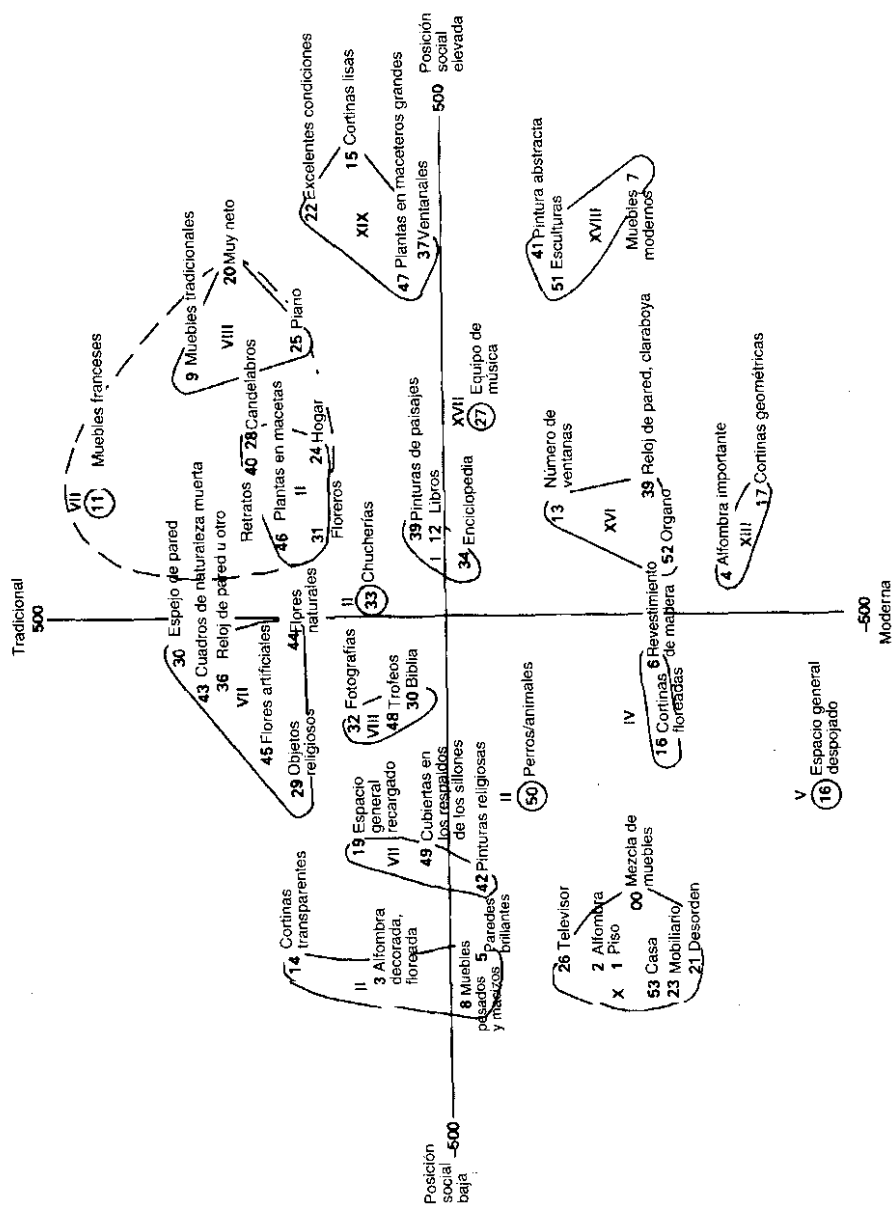


Figura 3.9. Salas de estar opuestas (Laumann y House, 1970).

pinturas abstractas, muebles modernos, una enciclopedia, un aparato de música de alta fidelidad. El "estilo moderno" de estatus bajo tenía muebles voluminosos, cortinas con diseño de flores, de animales y objetos religiosos.

Se puede advertir que ciertas elecciones son incompatibles con otras; los animales domésticos en la sala podrían arruinar los muebles franceses; el costo del equipo de música podría competir con el del piano. La preferencia por los espacios vacíos y los ambientes no atestados podría oponerse al gusto por las grandes plantas en macetas. Las cortinas geométricas y las alfombras lisas podrían combinar bien con las pinturas abstractas y los muebles modernos. El diagrama de la felicidad emuladora presentado por Miller mostraría que en la sala de los jóvenes modernos de estatus elevado se da un largo y lento desplazamiento desde las cortinas de encaje, primero a las cortinas con diseño floral, luego a las lisas y por último a las geométricas.

Cuando me refiero a esta investigación, generalmente me encuentro con una reacción negativa. "Es una antigüedad. Todo eso es absurdo, yo no decoro así mi casa, las pruebas son forzadas; no creo que el asunto sea tan predecible." Cuando se presentó en un canal de televisión este enfoque, los autores percibieron fuertes reacciones positivas por parte del público de Chicago. Llovieron las cartas en tono favorable; los que escribían no se quejaban por el informe sino que pedían consejo. Nunca vi esas cartas, pero me imagino que se dirían cosas como éstas:

> Estimado Dr. Laumann, estamos a punto de redecorar nuestra sala de estar; tenemos algo más de cincuenta años y somos un matrimonio sin hijos...

Y luego continuaría la pregunta:

> ¿Somos demasiado maduros para poner cortinas geométricas?
> Pertenecemos a la clase alta, pero no tenemos muebles franceses, ¿no importa?
> No nos interesa la música, pero ¿tendríamos que tener un equipo de alta fidelidad para nuestros amigos?

Evidentemente se advierte una estandarización, pero un cambio de las tendencias tradicionales a las modernas no es una explicación suficiente. Hay una competencia, pero ésta se polariza a través de las clases. Algún proceso oculto hace que las corrientes de color, de diseño y de forma surjan a raudales de los

diferentes sectores de la comunidad, de modo tal que la sala de estar constituye un adecuado modo de ilustrar cada tipo. Para que esta fascinante investigación pueda aplicarse más allá de los límites de la ciudad de Chicago, deben darse dos condiciones: la primera es trascender de algún modo la simple enumeración de objetos: debemos tratar de ir más allá de las sillas y las cortinas y establecer categorías de clasificación más amplias. La otra condición es superar el concepto de que el estatus más elevado o inferior (medido en virtud de la riqueza y la educación) predice el gusto. Una persona rica o pobre, educada o no educada, puede preferir el diseño floral y detestar lo geométrico, puede sentir que los diseños lisos le ponen los nervios de punta o que las paredes decoradas le hacen subir la presión sanguínea. El problema consiste en determinar algún principio que esté en la base de la discriminación. Las plantas en macetas compiten con las enciclopedias; los animales domésticos fueron reemplazados por las reproducciones de Luis XV; el panorama es demasiado confuso y complejo para que podamos hablar de un cansancio de la moda; la gente es demasiado inteligente para entregarse a la simple emulación. Un modelo del conflicto que tenga en consideración cuatro aspectos explica mejor el asunto que la escala unidimensional ascendente y descendente.

Gradación de los estilos

Pensemos en la hostilidad y el rechazo:

> "¡Ni muerto me dejaría ver con eso!"
> "No tendría eso en mi casa ¡ni que me pagaran!"
> "¡No, nunca! ¡Pasarán sobre mi cadáver!"

Cuando uno oye (o vocifera) alguna de estas frases advierte que el objeto en cuestión, si bien provoca desagrado, no está mal hecho, ni es barato, ni tiene necesariamente que ser chillón. La causa del rechazo es que la persona no quiere que se la asocie con alguna otra a la que definitivamente le gusta que se la vea con esos zapatos, esa corbata o ese pañuelo.

Tales discriminaciones por sexo, por edad, por clase social, etc. operan en una gran cantidad de ocasiones y, como las señales de desprecio están destinadas a que se las vea y se las entienda como tales, no sería difícil identificarlas. Una buena vasija debe su valor a su indiscutible pretensión de pertenecer a su propia clase de vasija.

Para comprender el proceso, basta con observar cómo actuamos en nuestra vida cotidiana. Lo mismo que cualquier otra cultura, la nuestra distingue entre lo privado y lo público, o entre el más viejo y el más joven, entre lo superior y lo inferior, entre el que pertenece a un grupo y el que no pertenece a él. Los bienes se utilizan para mostrar la distinción entre privado y público, o entre viejo y joven, entre superior e inferior, entre *insider* y *outsider*. El investigador avisado puede observar en su conjunto la serie de ocasiones que determinan las gradaciones entre tazones para el desayuno y las tazas de porcelana para el té y, pasando de los continentes a los contenidos, entre el café instantáneo para todos los días y el buen café de filtro que se les sirve a los invitados, etc. Los expertos en econometría saben cómo seguir la pista de los patrones a los que se ajustan esas elecciones, y los investigadores de mercado rara vez pasan por alto estos detalles.

Las figuras 3.10 y 3.11 muestran los diagramas de decisión construidos por Mary Ann Maguire.[2] Estos diagramas no señalan las gradaciones de una jerarquía exótica como la de la China, ni de un complejo ritual único como el hinduismo. Fueron elaborados para mostrar cómo la familia norteamericana tipo toma sus decisiones referentes a los alimentos y podemos suponer que las decisiones respecto de lo que se come abarcan otras decisiones acerca de la vajilla y los utensilios de cocina. La porcelana más fina no es la adecuada para el subgrupo O.

En cualquier parte del mundo, la escala que va desde lo tosco a lo refinado está siempre presente, aunque se manifieste de diferentes maneras. Considérese la gama entre tierra, madera, vidrio o metales y luego la que va desde el alumnio, el acero, el bronce, el cobre, la plata hasta el oro. También podemos considerar la gama que clasifica superficies naturales y ásperas y todas las formas de pulirlas, suavizarlas o laquearlas. La misma escala existe en el caso de los temas de la pintura, desde las funciones corporales a las formales escenas cortesanas o del paraíso. Y todas estas variaciones tienen que ver a su vez con la selección de los regalos apropiados. Otra escala se basa en el peso y el volumen; otra va de lo común a lo raro. Es incontable el número de diferentes escalas destinadas a marcar las mismas significaciones: luminoso/oscuro, duro/blando, altisonante/discreto y el contraste entre pudor y directa alusión sexual (Lamont y Fournier, comps., 1992).

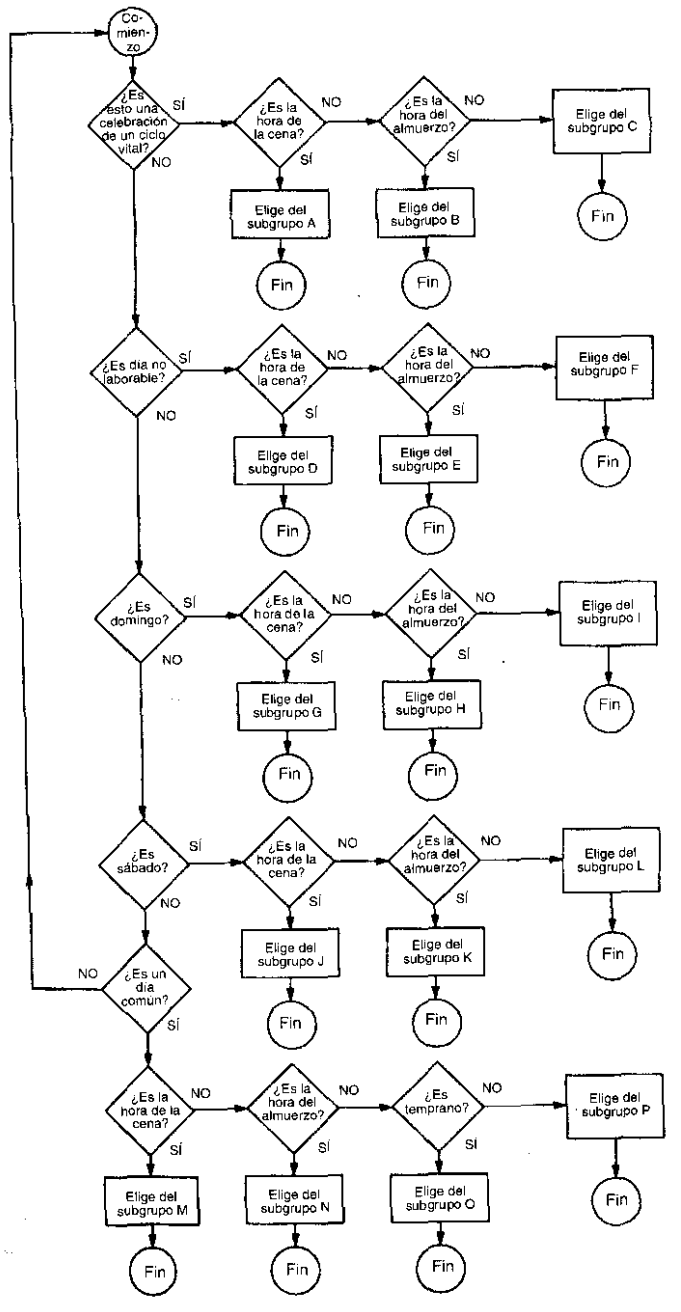


Figura 3.10. Días y horarios: el diagrama de decisión del ama de casa.

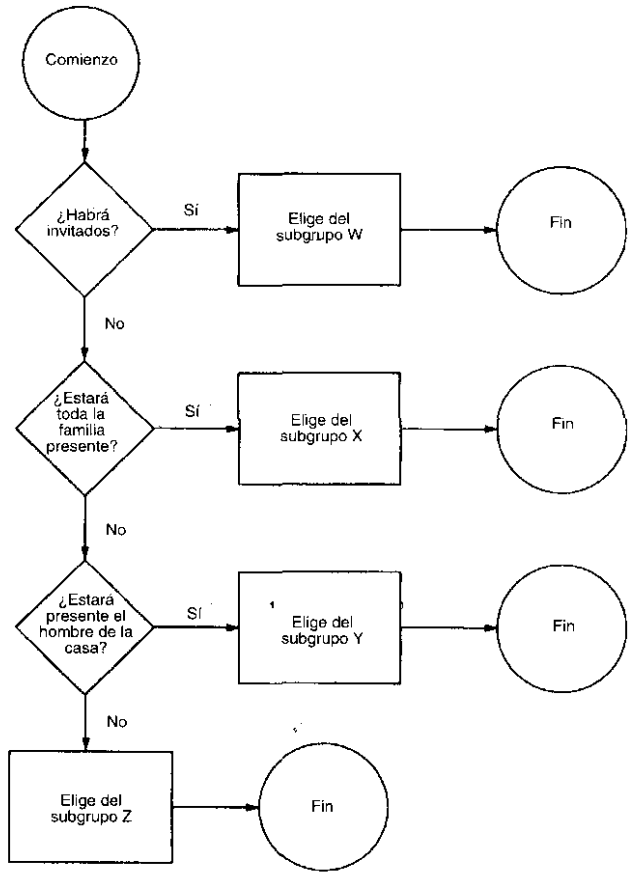


Figura 3.11. ¿Quiénes se sentarán a la mesa? Diagrama de decisiones del ama de casa.

La conducta corporal, el estilo de los objetos y el tipo de ocasión imprimen sus huellas uno sobre otro. Los gestos sutiles, las voces corteses, la costumbre de no agitar rústicamente los brazos conforman un comportamiento mesurado que se proyecta en las superficies tersas, las curvas suaves, las formas bien equilibradas y viceversa. Sabemos cómo interpretar el código, sabemos lo que normalmente significa el extremo inferior del índice y también sabemos con qué podemos contar como recurso para manifestar protesta contra aquellos que prefieren el extremo superior de la escala. El extremo común, diario, íntimo de la escala, lo llano, lo pequeño, lo despojado de adornos, se eleva

directamente a la cima de la escala de un estilo de vida opuesto. El estilo simple ensalza las virtudes del estilo de vida simple.

En lugar de observar los elementos separadamente, tenemos que mirar el conjunto completo de opuestos polarizados antes de poder medir la significación de uno solo de ellos. En lugar de examinar las vasijas individualmente, deberían observarse las corrientes de robustez y color saturado provenientes de una dirección, e identificarse otras corrientes de atenuación, ligereza y color pálido. Para entender qué ocurre con el gusto, nos es indispensable seguir sus manifestaciones en una gama completa de objetos y reconocer estos últimos como banderas que se enarbolan en la competencia cultural.

Teoría cultural

Como vimos en el capítulo 2, la teoría cultural establece cuatro clases de cultura opuestas entre sí. La primera y la más compleja es aquella en la que la autoridad respalda el poder. En esta cultura la autoridad tiende a expresar su posición utilizando contrastes espaciales de arriba y abajo, de derecha e izquierda. Podemos esperar que la tendencia cultural se manifieste en las casas, en el vestido, en el amoblamiento. Cada cosa está hecha para exhibir el lugar que ocupa en el sistema de cosas. Las cerámicas indias y chinas ilustran lo que son las culturas en las que se respetan las posiciones.

Pero, considérese la idea de no dejarse ver "ni muerto" con cierto atuendo, no aceptar la presencia de cierto tipo de objeto en el hogar, "ni que me paguen para tenerlo" y el embarazo de recibir presentes que no pueden ser exhibidos porque dan señales equívocas. Esa turbación es en verdad miedo a ser juzgado erróneamente, por tratar de imitar una posición que no nos corresponde o miedo a ofender a alguien por hacer precisamente eso.

¿Quién sigue alguna vez ciegamente al rebaño? ¿Quién aceptaría los dictados de la cultura conservadora, posicional, si no estuviera de acuerdo con ella o si no viera en ella algo que le resultara conveniente para sí? Partiendo de estos interrogantes podemos identificar los otros tres tipos culturales como discrepancias contra la sofocante complacencia de las familias reinantes, contra las ultrasutilezas, la complejidad y el exceso de refinamiento que las caracteriza. También podemos partir de

otro punto de los señalados en el mapa cultural de la figura 2.1. La cultura compleja puede asimismo mostrarse como una defensa contra la confusión y la vulgaridad de toda nueva moda que pudiera sobrevenir o contra la austeridad mojigata de las sectas; por lo demás, también están aquellos otros que se mantienen fuera de la contienda y fijan sus propias normas eclécticas. El diagrama de las tendencias culturales opuestas del capítulo 2 contribuye a dar sentido al conflicto cultural, esto es, las corrientes rivales de gusto y de valor, de modo que vale la pena volver a examinarlo aquí (véase la figura 2.2).

La misma gama de actitudes ante el poder y la autoridad determinan el marco donde se exhibe la dinámica del gusto. Es como un campo de fuerzas organizado en dos dimensiones. Sobre el eje horizontal de izquierda a derecha el individuo se compromete cada vez más profundamente con un grupo, de modo que las elecciones están más estandarizadas a medida que nos movemos desde la izquierda hacia la derecha en el diagrama. Del mismo modo, los objetos considerados valiosos se adaptan más del lado izquierdo al uso privado, en tanto que, del lado derecho, se destinan más a celebraciones grupales.

En el eje vertical, de abajo hacia arriba, el campo registra una complejidad creciente de las reglas de discriminación. La población está distribuida desigualmente por todo el diagrama; algunos vértices están más densamente poblados que otros. Aquellos que viven en la cultura del ángulo superior derecho crean para sí mismos una estructura jerárquica conservadora. Los demás comparten un deseo común de que se los separe de los modales y los gustos tradicionales de la posición de C.

Llámesela como se la llame, la cultura compleja, conservadora, del ángulo C realiza eventos elaboradamente jerarquizados a fin de solemnizar relaciones sociales jerarquizadas, todo ello sustentado por una serie jerarquizada de objetos. Sus objetos han de demostrar la escala completa que va de lo burdo a lo refinado, insertos en ubicaciones espaciales y temporales graduadas que solemnizan la gama entre lo común y lo refinado. Una vez que se los ha utilizado, tales objetos se limpian y se quitan del lugar de exhibición, se guardan en estanterías jerarquizadas, dentro de armarios jerarquizados hasta que llegue nuevamente el momento de sacarlos. Una vasija decorada como el incensario Ding aparecerá exhibida contra el telón de fondo complejo de otros objetos, tapices y biombos.

En contra de todo esto, una de las culturas activamente opositoras tendrá por líderes a personajes equivalentes a los príncipes mercaderes y hasta a bandoleros o barones bandidos: desde el punto de vista de C, éstos son contendientes advenedizos en procura de un poder carente de legitimidad. Esa cultura, que llamaremos A (adquisitiva, agresiva, orientada a la acción, *arribista*), hace un uso por completo diferente de los objetos. Por una parte, la posible ausencia de linaje implica que sus posesiones no fueron adquiridas a lo largo de generaciones de correcta herencia. Los objetos están destinados a ser ofrecidos y recibidos, a proclamar lealtad. No se asocian con el calendario o con el ciclo de las estaciones, puesto que los gestos de adhesión pueden requerirse en cualquier momento. Los objetos así adquiridos no pueden insertarse en series ordenadas. Los objetos preciados tendrán que mostrar su valor aisladamente, sin la referencia que podría proporcionarles el resto de una serie, por ello han de ser impresionantemente sólidos, voluminosos y duraderos. Que se los considere vulgares es algo que nunca molestará a sus dueños.

Igualmente opuesta a la cultura adquisitiva A y a la cultura compleja C es la cultura de la disidencia que ocupa el ángulo D. Quienes se sitúan en ella rechazan tanto las desigualdades de la jerarquía compleja, su grandeza y su extravagancia como la exhibición vulgar de poder personal propia del extremo opuesto. La idea que tiene el disidente de una buena vasija se alcanza en el nivel inferior de la escala que va de lo burdo a lo refinado: terminación nada elaborada, diseño simple, ausencia de ornamentos. Su preferencia por el extremo inferior de la escala es una protesta contra el poder.

En el ángulo B se sitúan los personajes aislados a quienes, por las razones que sean, la autoridad y el poder pasan por alto. Están fuera del juego. Funcionarios fracasados, exiliados políticos, artistas, marginales son sólo algunos de los que pueden ubicarse en ese retiro. Incluso pueden ser ricos. Lo sean o no, normalmente no se muestran ostentosos, sus posesiones no están destinadas a la exhibición. El gusto por la tranquilidad y el aislamiento, aunque fortuito y heterogéneo, no se desarrolla en procura de favores ni pretende establecer normas, atraer seguidores o señalar grandes ocasiones. El concepto de estilo correcto no es una cuestión que les importe. Ellos no andan diciendo por ahí que "ni muertos" se dejarían ver con algo de mal

gusto ni se ofenden porque se les haga un obsequio de estilo inadecuado. Para un coleccionista sería difícil identificar un objeto correspondiente a un gusto tan ecléctico.

La cultura es una contienda sobre la decoración como lo es sobre tantas otras cosas, independientemente de que algunas personas consideren la decoración como una ofensa a la naturaleza y que otras sean sus apasionadas defensoras y la entiendan como una demanda de la naturaleza. Volviendo a hacer una ultrasimplificación, podríamos decir que la cultura conservadora, con episódicos apoyos de los situados en el ángulo B, podría llegar a aceptar que las superficies desnudas son desagradables. Las otras dos culturas odian la decoración y prefieren las superficies despojadas. La cultura emprendedora activa necesita desembarazarse de las galas formales del régimen comúnmente establecido, de modo que esas personas están en contra, no tanto de toda decoración, como de la que consideran decadente y sobrecargada, el estilo que normalmente prefieren los poderosos actuales. Necesitan espacio para sus vidas innovadoras y están en contra de atestar la casa con objetos irrelevantes.

Situación embarazosa

Los historiadores del arte, aun cuando no se apoyen en las oscilaciones pendulares, normalmente ofrecen la secuencia cronológica de los estilos. Un estilo aparece después de otro y como reacción a este último, y así sucesivamente. Rara vez he oído que hablen de un antagonismo sincrónico o intentos de contemporización.

La reacción de los estilos de la Reforma contra la hegemonía católica dio algunos ejemplos brillantes. Por ejemplo, el libro de Michael Baxandall (1980) sobre las esculturas de madera de tilo que hay en las iglesias alemanas muestra la aparición de una sensibilidad diferente, de una mayor atención puesta en la personalidad, la aparición de nuevos materiales y de nuevos temas para expresar la devoción individual y la compasión divina. La historia supone que, privados de las fuentes de mármol, los escultores se vieron obligados a encontrar otro material y que fue así como descubrieron, afortunadamente, las extraordinarias posibilidades de la madera del tilo. Pero el ensayo de Baxandall sugiere que el cambio del magnífico

mármol a la humilde madera y la posibilidad de mostrar lo que podía lograrse con una madera de gran estilo fueron satisfacciones adicionales. La idea básica era la reforma religiosa.

El estilo del siglo XVII holandés ilustra mejor aún las implicaciones de la escala de refinamiento. Primero, bajo el yugo de la España católica, luego con el regocijo de la libertad y, por último, ante la enorme riqueza alcanzada por el éxito económico, Holanda se encontró ante un problema cultural: ¿cómo podía consumir y exhibir esa gran riqueza ostentosamente sin traicionar los austeros códigos religiosos del protestantismo? Simon Schama (1988) transmite la tensión y la emoción de un estilo soberbio: sombrío negro resplandeciente, con lazos de encaje, todo más limpio de lo que pueda imaginarse. Los burgueses superaron su bochorno de ricos cuando descubrieron un modo de decir dos cosas al mismo tiempo: la exhibición costosa dice que son ricos y poderosos; el blanco blanquísimo muestra que además son refinados. Esta palabra llegó a ser casi inmencionable; sin embargo, el estudio del buen gusto no debería pasar por alto otra situación embarazosa: la de la vulgaridad.

Una de las objeciones que hacen los historiadores del arte a los enfoques de la antropología y de la sociología es que son ultrasimplificadores. Es verdad, simplificamos demasiado. En la vida real las disputas sobre cuestiones de gusto son apasionadas; la mayor parte de los objetos diseñados para marcar un nuevo estilo dicen mucho más de lo que parece. La posibilidad de transmitir complejos mensajes referentes a la lealtad y la ambición es lo que hace que las cerámicas y otros objetos sean tan interesantes para sus poseedores. También los historiadores del arte simplifican. Al esquivar los poblemas de conflicto cultural despojan su discurso de la cuestión primaria sobre el gusto: los orígenes de la vulgaridad. Consideran que los antropólogos estorbamos. Sospechan que nuestras ácidas imputaciones de motivación violentan las cuestiones estéticas. Somos desmañados y poco convincentes, fáciles de rebatir porque desconocemos el terreno. Si sólo unos pocos historiadores más se sumaran a la empresa, historiadores que conozcan realmente bien sus períodos y que puedan seguir la trayectoria de las disputas y facciones normalmente enredadas alrededor del ejercicio del poder, podríamos mantener una conversación más interesante.

Consideremos a los amish como un grupo disidente, consideremos a los irlandeses como un grupo aislado de la Iglesia universal, una sociedad que se rebela contra la Gran Bretaña imperial. Consideremos hasta qué punto su arte popular nacional ilustra el antagonismo de ese pueblo en relación con los otros mundos. El amoblamiento de los amish es simple, como su estilo de vida; todo lo hacen de madera, nada es tapizado. El esplendor de sus colchas es una sorpresa. Las piezas de las que están compuestas esas mantas deben ser lisas; los colores apagados resaltan gracias a aplicaciones brillantes. Los muebles y las colchas están hechos para expresar la simplicidad de su estilo de vida y la vitalidad y la fuerza de su creencia (Bishop y Safender, 1976). Este es un enclave sectario clásico que expresa conscientemente toda la religión en cada cosa que hace.

Consideremos en cambio las superficies decoradas de los objetos celtas, los retorcidos diseños rúnicos sobre las antiguas lápidas de sus tumbas. En Irlanda podemos ver los antiguos diseños recargados reproducidos en el encaje irlandés y podemos reconocer su influencia en los tejidos de colores pastel de la isla de Arán. Indudablemente combinan muy bien con la impecablemente barnizada vajilla de Belleek, con sus bordes festoneados y la decoración con relieve de su superficie. Las tazas de té color crema y las bandejas de bizcochos cremosos y *scones* servidas sobre manteles de lino color crema completan el ambiente rodeado de cortinas de encaje color crema: la tetera redonda y baja de Belleek ostenta un delicado reproche a la otra cultura irlandesa, la de ascendencia protestante y sus adeptos de la casa grande, que saborean su whisky en refinadas copas de cristal Waterford. ¿Qué significa todo este hiperrefinamiento? A diferencia de los estilos amish, éste nada tiene que ver con la religión. Pero podría constituir un toque de desafío hacia los conquistadores ingleses que solían llamar sucios a los irlandeses.

Volviendo al tema de los estilos de las vasijas correspondientes a la corte china del siglo XII, el primer incensario que vimos, el blanco Ding, podría resultar demasiado ornamentado para una corte que sufre el bochorno de haber sobrevivido al gran cataclismo: estando aún en el gobierno y siendo todavía ricos, podían afrontar la consiguiente crítica de decadencia absteniéndose de usar utensilios blancos frívolamente decorados. En un intrincado movimiento de lo complejo a lo simple,

preferían beber de los copones verdes lisos, bellamente refinados, del sur de Celadon. Recordemos que la antigua corte del norte, que favorecía los utensilios blancos delicadamente decorados, fue acusada de decadencia y corrupción. Su sucesora, la corte Song del sur, adoptó un estilo más sólido, despojado, pero tan fino que exigía extraordinaria habilidad de los artesanos. La cerámica verde Celadon contribuyó a que la nueva corte expresara conceptos contradictorios sobre sí misma: somos viriles, honestos, directos, no nos gustan las superficies decoradas sobrecargadas, y al mismo tiempo, somos intensamente refinados, como lo muestra esta vasija, la perfecta integridad de su forma, la delgadez de sus bordes, su justo equilibrio, su color inimitablemente puro y pálido. La elaborada porcelana blanca decorada de la era anterior continuó siendo fabricada y utilizada, pero podría haber dado un mensaje político reaccionario. Supongo que los leales seguidores del régimen anterior habrían continuado oponiéndose al rótulo de "decadentes" y habrían ostentado su preferencia por la cerámica blanca decorada.

Y, presumiblemente, los críticos inveterados de la vida cortesana que acusaban a ambos estilos de representar valores corruptos, hayan tenido que buscar un estilo de cerámica diferente que expresara su antagonismo ante la pompa y el poder. Los ceramistas del siglo XII del sur de la China hallaron la fórmula conveniente: combinaron la forma tradicional popular con un opulento vidriado, el pesado bol negro Temmoku estaba destinado a adquirir amplia popularidad en todo el sur asiático. No parece una casualidad que se lo haya encontrado enterrado en la tumba de un erudito junto con su pluma, su tintero y otros objetos propios de su profesión. ¿Sería éste el único tipo de recipiente que los privilegiados pero disconformes críticos de la corte podían utilizar sin desvirtuar lo que afirmaban sobre los valores estético-políticos de la hora? La pesadez de la vasija era una crítica a la frivolidad de sus dos rivales, los utensilios verdes Celadon y la porcelana blanca, en tanto que el brillo del barniz admitía la conciliación con el sistema general. ¿Podemos reconocer aquí una manifestación temprana del movimiento de las artes y oficios? Estos objetos nos dicen varias cosas al mismo tiempo, pero lo que manifiestan sólo puede comprenderse si se los sitúa en la escala correspondiente de similares y opuestos.

El proyecto sociológico mismo es una de las fuentes prin-

cipales de las desavenencias subyacentes entre nosotros y los historiadores del arte. Aparentemente es ofensivo o algo despectivo señalar que un objeto no es únicamente lo que parece ser, como si no pudiera permitírsele tener múltiples y complejas pretensiones. La idea implícita subyacente en la crítica que el historiador del arte le hace al antropólogo del arte es que los objetos son, espontáneamente, lo que son, ni más, ni menos; la verdad exige que se hable llanamente, sin ambigüedades. Si esto no es una declaración de gusto (aunque ciertamente suena como si lo fuera), lo que sostiene es que el arte es arte y no debe reducirse a ninguna otra cosa. Para mí es una expresión de embarazo. Por un lado, admite que está muy bien examinar las precisas distinciones que hay entre las diferentes vasijas de la antigua China o de la India rural o entre las cortinas que se usan en Chicago y especular sobre las pretensiones que transmiten; pero al mismo tiempo sugiere que es molesta la pretensión de someter nuestras propias salas a un escrutinio semejante. Pero lo embarazoso en sí mismo es tan interesante como la vulgaridad.

En su estudio sobre Keats, Christopher Ricks (1974) llama la atención sobre la simpatía que sentía el poeta por el acto de ruborizarse. En la sutil voz del poeta el embarazo, la turbación, se eleva a la condición de una de las emociones más distintivas del ser humano. Quien desconoce el bochorno carece de sensibilidad y es inepto para vivir en sociedad. El embarazo es un signo de que el yo está profundamente comprometido (y el yo ¿no es acaso en sí mismo precisa y propiamente eso?). También es la sensación de disparidad entre lo que debería ser y lo que realmente es; es el temor a parecer lo que uno no es, a dar la impresión de que uno se esfuerza por ser más de lo que debería, o menos de lo que debería. Las vueltas que tiene la turbación son tan complicadas que hacen que una persona se sienta incómodamente consciente de ver qué efecto produce en los demás y hasta de ver que los demás saben que él lo ve. Keats pone en juego toda la empresa artística al confrontar la inmensidad de su visión con la pobreza de sus medios. Esencialmente, el embarazo es la respuesta al juicio y depende de la capacidad de juzgar de cada uno.

¡Cómo quisiera que los historiadores fueran menos susceptibles! Quizás así no harían juicios ocultos de valor. La antropología es más estricta en cuanto a declarar interés: nos permitimos discernir los esfuerzos por producir arte, pero no pretendemos hacer un juicio de valor que esté más allá de la disputa. Si no cuento con más ayuda de los desinhibidos historiadores, lo más que puedo aportar, como antropóloga social, a la discusión del valor es trazar un mapa del orden de batalla.

Notas

1. Quien era curadora en la época en que escribí este artículo es hoy directora del Merton College de Oxford.

2. Agradezco a Mary Ann Maguire por permitirme reproducir estos diagramas que realizó mientras trabajaba en el Kellog School of Management de Evanston, IL.

Referencias bibliográficas

Baxandall, M. (1980), *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, New Haven, CT y Londres, Yale University Press.

Bishop, R. y Safender, E. (1976), *A Gallery of Amish Quilts*, Nueva York, Dutton.

Labov, W. (1972), *Sociolinguistic Patterns*, Oxford, Basil Blackwell. [*Modelos sociolingüísticos*, Cátedra, Madrid 1983.]

Lamont, Michèle y Fournier, Marcel (comps.) (1992), *Cultivating Differences, Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago, IL, University of Chicago Press.

Laumann, E. y House, J. (1970), "Living room styles and social attributes: the patterning of material artefacts in a modern urban community", *Sociology and Social Research*, 54, pág. 3.

Mayer, A. C. (1960), *Caste and Kinship in Central India: a Village and Its Region*, Berkeley, CA, University of California Press.

Miller, D. (1985), *Artefacts as Categories: a Study of Ceramic Variability in Central India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rawson, Jessica (1984), *Chinese Ornament*, Londres, British Museum Publications.

Ricks, C. (1974), *Keats and Embarrassment*, Oxford, Oxford University Press.

Schama, Simon (1988), *Embarrassment of Riches, an Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Berkeley, CA, University of California Press.

4

"Ni muerta me dejaría ver con eso puesto": las compras como protesta

Ir de compras

El acto de ir de tiendas necesita ser explicado. Particularmente en el caso de las mujeres. Es necesario defender el tiempo que las mujeres le dedicamos y el dinero que gastamos en las compras. Las ideas que tienen los hombres sobre el acto de ir de compras como una actividad tiene que ser rebatido junto con una teoría del consumo que desvaloriza la elección del consumidor. A fin de contraatacarla mencionaré algunas debilidades bien conocidas de la teoría del consumidor, que, después de todo, es un enfoque teórico completamente parcial del acto de comprar con limitaciones estrepitosamente evidentes.

La economía y la investigación de mercado explican bien la influencia que ejerce el mercado en las elecciones de los consumidores. Las bases de esa explicación se echaron en el siglo XIX con la teoría de la utilidad. Pero actualmente, el problema en verdad difícil de resolver es el inverso. Nos hace falta comprender la influencia que ejerce el consumidor en el mercado. Un primer enfoque de esta nueva cuestión, del efecto que tienen los gustos de los consumidores en los mercados, nos obliga a reexaminar la idea misma del consumidor. ¿Hasta qué punto la elección del consumidor es homogénea? O ¿hasta qué punto es superficial? ¿Podemos asegurar que es episódica o que está desconectada de los intereses más profundos de la mujer que compra? ¿Por qué suponemos que esa mujer tiene algún interés

más profundo que el simple hecho de hacer compras? Las preguntas mismas, tal como se las formula en los actuales paradigmas psicológicos, son sorprendentemente ofensivas para la inteligencia de la compradora, quien es, después de todo, el consumidor racional soberano.

Una explicación popular presenta a la compradora como esencialmente reactiva: ella reacciona a los vaivenes de la moda, aun más de lo que reacciona a los precios del mercado. Los cambios de la moda y los precios son las dos explicaciones del acto de ir de tiendas: por implicación, si las acciones de la compradora están determinadas por el mercado o por la moda, sus decisiones son mecánicas y no merecen un examen más profundo. En esta perspectiva hay una respetable bibliografía sobre los cortes y los dobladillos. Recordemos el caso histórico de las piernas de los pantalones eduardinos que fueron haciéndose progresivamente más angostos y, de pronto, se ensancharon. Una anécdota apócrifa que se hizo correr en los comercios minoristas cuenta que el príncipe de Gales, antes de llegar a ser el rey Eduardo VII, un día cayó en una charca y arruinó sus pantalones: por primera vez en su vida se vio obligado a comprar un par de pantalones de confección. Estos no se adaptaban tan bien a la pierna principesca como los que le hacía el sastre de la corte. La amabilidad de los cortesanos hizo que los pantalones anchos se convirtieran en el último grito de la moda. El contratiempo sufrido por el príncipe ofreció la ocasión para que se produjera un cambio que de todos modos se habría dado. La moda eduardina del pantalón tipo tubo se opuso a un estilo de pantalones que ya no podían angostarse más. Eventualmente, o bien el límite entre los pantalones y los calzoncillos largos llegaría a ser imperceptible (hasta la pérdida profesional de los sastres), o bien las piernas de los pantalones se ensancharían. "Nunca confíe en un hombre que usa pantalones holgados", le había advertido un viejo profesor de Cambridge a mi padre. Si el hombre pretendía detener una tendencia, era en verdad muy optimista: los pantalones Oxford estaban destinados a ganarse su lugar en la moda y a volver a imponerse periódicamente.

Si existe un péndulo, éste ha de oscilar primero hacia un lado y luego hacia el otro. Pero, ¿qué clase de explicación es ésa, que predice un cambio pero no puede determinar cuándo ha de producirse ni en qué ha de consistir? No todo cambia, algunas modas permanecen estables durante muchas generaciones. Las

vaivenes del péndulo no afectaron el diseño de los tenedores y los cuchillos comunes, que se utilizan en mesas comunes y sobre platos comunes. Haría falta consultar con un anticuario experto para saber cuándo comenzaron a usarse. Otras civilizaciones comen elegantemente sin emplear ni cuchillos ni tenedores, los etíopes o los indios, por ejemplo. ¿Por qué sus péndulos no oscilaron como el nuestro en materia de cubiertos?, o ¿por qué no viramos nosotros hacia una moda anticubiertos? Lo cierto es que la teoría pendular explica muy poco.

Sus defensores la apoyan sosteniendo que sólo ciertas elecciones están sujetas a los vaivenes. La explicación se sustenta en una división implícita entre compras basadas en una elección racional y un elemento optativo; por ejemplo, todos necesitamos un abrigo, pero el color es optativo y esa opción está vinculada con los cambios de los colores que se ponen de moda cada año. Esta idea implica que algunas elecciones son centrales y firmes y que otras son periféricas y pasajeras; que algunas tienen que ver con cuestiones internas y otras con cuestiones externas; algunas se relacionan con objetos necesarios, otras con objetos de lujo o con la decoración superficial. Sin una división de este tipo entre las elecciones, el modelo de vaivén del consumidor sería absurdo.

Estilo

Un contraste entre rasgos intrínsecos y rasgos extrínsecos ayuda a apoyar la teoría de los cambios pendulares y coincide con una idea ampliamente aceptada que entiende el estilo como el *modo* en que está hecha una obra, a diferencia de *qué* es la obra en sí misma. Esta teoría del estilo implica alguna esencia que no puede separarse de su apariencia: el estilo es la superficie externa de una obra de arte, la pulida suavidad o áspera rugosidad, la superficie, extrínseca a la obra misma. La teoría no permite desarrollar un análisis más profundo al incluir la noción implícita de que todo tiene una esencia oculta. Siempre hay una realidad que la apariencia de la cosa no revela inmediatamente, algo inaccesible. Esta filosofía estética fue directamente atacada por Nelson Goodman (1978). Si es engañosa en el caso de la historia del arte, es claramente perniciosa en la teoría del consumo. Pues nos alienta a pasar por alto las razones posibles de la conducta del consumidor, a pasarlas por alto

como si fueran inherentemente inabordables. Siempre debemos ser cautos cuando se nos presenta un modelo del espíritu humano que deja de lado amplios sectores por considerarlos irracionales o inaccesibles: lo que detiene una conversación también detiene el pensamiento. Formulémonos en cambio una pregunta de sentido común: ¿por qué adoptarían las personas un estilo que no tiene nada que ver con su ser íntimo? O ¿cómo puede una persona reprimirse de modo tal que su ser íntimo no influya en sus elecciones regulares? O también, ¿qué determina la parte de la conducta humana que corresponde a la periferia irracional? ¿Cuál es la parte que corresponde al centro íntimo inefable? La teoría del consumidor, o bien tiene que poder contestar a estas preguntas, o bien debe perfeccionar su idea del ser humano. Sugiero que ese perfeccionamiento podría lograrse considerando seriamente la cultura como el árbitro del gusto.

Las fuerzas del mercado de algún modo vigorizan el modelo del vaivén al establecer que ciertos aspectos de la conducta del consumidor son más sensibles a los precios que libres de seguir los estilos. Los progresos de la tecnología, la apertura de nuevas fuentes de trabajo, los cambios manifestados en la producción son todos factores que producen modificaciones en los precios y el consumidor responde más a éstos que a la moda. El número del código postal, por ejemplo, revela el estilo de vida del consumidor, pues la elección del lugar que se habita responde a una serie de presiones del mercado. Una localidad determinada proporciona múltiples oportunidades conectadas con la inserción del individuo en el mercado laboral. En lo que se refiere al consumo, si una zona urbana está tan densamente poblada que no permite la existencia de jardines, no habrá demanda de cortadoras de césped, ni de pesticidas, ni de muebles de jardín, ni de mangueras o regaderas. Hay una gran cantidad de elecciones relacionadas con el código postal que se vuelven coherentes por referencia a las fuerzas del mercado. Pero existen ascensos y descensos del gusto que no pueden explicarse en virtud de los cambios del mercado. Ni siquiera la teoría pendular puede explicar el cambio reciente manifestado en la actitud relacionada con los pesticidas. Esa actitud es parte de un cambio cultural, sea éste el que fuere.

Hemos señalado algunos aspectos errados de los paradigmas actuales del consumo. Es erróneo suponer que algunas

elecciones son triviales por el simple hecho de que no responden de manera evidente al mercado. Asimismo es erróneo no tomar en consideración la capacidad que tienen las fuerzas del mercado de reaccionar a las elecciones del consumidor. Ante todo, es erróneo considerar al consumidor como un ser incoherente y fragmentario, una persona dividida en sus propósitos y apenas responsable de sus decisiones, dominada, por un lado, por la reacción a los precios y, por el otro, por los vaivenes de la moda. ¿Acaso ese consumidor no tiene sus propios propósitos integradores?

Protesta

Sostengo que la protesta es el aspecto del consumo que revela al consumidor como una persona coherente y racional Aunque la hostilidad intergeneracional es importante, el consumo no está gobernado por un patrón de vaivenes entre generaciones. Aun entre las diferentes generaciones, el consumo está gobernado por la protesta de un modo mucho más profundo e interesante. La protesta es una postura cultural fundamental. En todo tiempo, una cultura acusa a otras culturas. En lugar de apoyar la débil noción de que algunas elecciones entre bienes de consumo constituyen actos de desafío, preferiría sostener de manera mucho más firme que la conducta de consumo está continua y penetrantemente inspirada por la hostilidad cultural. Este argumento restablecerá el buen sentido y la integridad del consumidor.

Tenemos que apartarnos radicalmente de la idea de que el consumo es una manifestación de elecciones individuales. La cultura misma es el resultado de una miríada de elecciones individuales, primariamente no entre mercancías, sino entre tipos de relaciones. La elección básica que tiene que hacer un individuo racional es una elección sobre el tipo de sociedad en la que quiere vivir. Lo demás se ajusta a esa elección. Cuando uno elige artefactos lo hace para demostrar esa elección. Los alimentos que se consumen, la ropa que se usa, el cine, los libros, la música, las vacaciones y todo lo demás son elecciones que se ajustan a la elección inicial de una forma de sociedad. Los objetos se eligen porque no son neutrales; se los elige porque son elementos que no serían tolerados en las formas de sociedad que el individuo rechaza y que, por lo tanto, son aceptados en la

forma de sociedad que él prefiere. En la selección que el individuo hace está implícita la hostilidad.

"No soporto ese espantoso color naranja en las paredes", dice la infeliz ocupante de una unidad de un complejo habitacional estatal (Miller, 1991). Ella sabe perfectamente que un vecino aprecia ese brillante color naranja por su resplandor. El color está implicado en el estilo de vida de su vecino. Entonces, ¿por qué la mujer no pinta su vivienda de un decente color crema? El antropólogo cree que ella no hace nada por quitar el color que odia porque está alienada del condominio en el que vive. Y para ella el hecho de que la pared esté pintada de un color que considera chillón podría constituir un valor positivo, un modo de recordar la guerra contra los otros y su despreciado estilo de vida, en provecho de sí misma y de los suyos. ¿De qué color era la ropa que ella tenía puesta? Al no ser él mismo un comprador, el antropólogo no informa sobre las demás antipatías de la mujer.

"Ni muerta me dejaría ver con eso puesto", dice una compradora, rechazando un vestido que alguna otra persona elegiría por las mismas razones por las que ella lo detesta. El vestido odiado, así como el peinado y los zapatos, o los cosméticos, el jabón, el dentífrico y los colores, señalan la adhesión cultural. Porque algunos elegirían esos objetos, otros deben rechazarlos. Ciertamente el acto de hacer compras es reactivo, pero al mismo tiempo es positivo. Es asertivo, pues anuncia una adhesión. Por eso requiere tanta deliberación y tanto tiempo y por eso las mujeres tienen que ser tan concienzudas cuando salen de tiendas y por eso les resulta tan satisfactorio hacerlo. Por todo ello los hombres hacen bien en dejar esa tarea en manos de las mujeres. De todos modos, la vestimenta y el corte de pelo de los hombres están mucho más profundamente prescritos por las estructuras ocupacionales en las cuales ellos pasan gran parte de sus vidas; de modo que son mucho menos sensibles a una diversidad tan amplia de señales. Y el hecho de que los hombres se mantengan alejados de esas arenas de competencia cultural explica por qué se asombran de que las cosas sean tan caras y por qué resulta tan difícil explicarles todo lo que está en juego en esas elecciones. Al comienzo de la teoría de la utilidad se hablaba de supuestas preferencias, luego se incluyó la cuestión de la indiferencia, pero en todo momento se pasó por alto la escala de hostilidad entre culturas. Los sondeos

sobre pautas de consumo se concentraron en los deseos. Las preguntas trataban de establecer por qué las personas quieren lo que compran. Mientras tanto —y los compradores coincidirán conmigo—, la gente no sabe lo que quiere, pero sabe muy bien lo que no quiere. Los hombres, tanto como las mujeres, son inflexibles respecto de lo que no quieren. Para comprender las prácticas de hacer compras es menester establecer aversiones estandarizadas, que son mucho más constantes y más reveladoras que los deseos.

Cuatro tipos culturales

La teoría cultural puede explicar cómo las aversiones llegan a estandarizarse. Esta teoría parte de la idea de que existen cuatro formas distintivas de organización; cuatro culturas, cada una de ellas en conflicto con las demás. Elegir objetos, mercancías, es elegir entre culturas, elegir una y repudiar a las demás. En capítulos anteriores ya hemos descrito los cuatro tipos de cultura: una corresponde a un estilo de vida individualista, el de quien conduce por la vía rápida, como dicen los anuncios comerciales. Es una elección para una red muy abierta, competitiva, que disfruta de los instrumentos de alta tecnología, de los deportes, lo ostentoso, los estilos riesgosos de entretenimiento y de libertad para cambiar sus compromisos. Al elegir este estilo los individualistas rechazan los otros tres modos de vida. Uno de estos estilos opuestos es el jerárquico, formal, que se adhiere a las tradiciones e instituciones establecidas y mantiene una red definida de familiares y viejos amigos. (Este grupo conduce definitivamente por la vía lenta: sólo parece ser un estilo de vida más ahorrativo; mantener la red familiar es muy costoso, de modo que no queda mucho dinero para gastar en tecnología, en viajes, en entretenimientos, etc.) Otro estilo de vida, rechazado tanto por los individualistas como por los defensores de la jerarquía, es el estilo igualitario, de enclave, que está en contra de la formalidad, la pompa y el artificio, que rechaza las instituciones autoritarias y prefiere la simplicidad, la franqueza, las amistades íntimas y los valores espirituales. Por último, la teoría cultural reconoce un cuarto tipo de cultura, el estilo de vida ecléctico, introvertido pero impredecible, de los que se aíslan. Sea cual fuere la forma que adopte, el individuo correspondiente a este grupo escapa a la tarea de mantener amistades y a los

costos impuestos por otros tipos de cultura. El que se aísla no deja que los amigos le impongan nada, no gasta su tiempo en ceremonias, no se preocupa por la competencia; no se somete a la tiranía de los obsequios obligatorios que exigen los demás estilos de vida, ni se ata a horarios rígidos: es libre. O, podríamos decir, en otro marco de referencia, que está alienado.

Los antropólogos se han interesado en las estrategias culturales entendidas como una defensa contra la posibilidad de alienación.[1] Esta argumentación sigue esa línea; hay un elemento defensivo y hasta un elemento de ataque, no necesariamente contra la alienación, sino contra las formas culturales rechazadas. La alienación de una cultura no necesariamente deja a la persona abandonada; siempre puede optar por otra alternativa cultural. Es cierto que la elección del estilo *punk* o de otra subcultura constituye una forma de rechazo a las culturas dominantes, pero más que una opción en contra de una cultura como tal, es una estrategia cultural creativa con derecho propio. Una persona que se aísla no está obligatoriamente alienada de una manera general, puede comportarse de modo por completo apacible en relación con las demás culturas a las que no desea adherirse.

Ninguno de estos cuatro estilos de vida (el individualista, el jerárquico, el de enclave y el aislado) es nuevo para los estudiosos de la conducta del consumidor. Lo que puede resultar nuevo e inaceptable es la idea de que éstos son los únicos cuatro estilos de vida que deben tomarse en consideración y el otro concepto de que cada uno de ellos está en permanente competencia con los demás. La hostilidad mutua es la fuerza que explica la estabilidad de todos ellos. Estos cuatro estilos de vida diferentes persisten porque se basan en principios de organización incompatibles entre sí. Cada cultura es un modo de organización; cada una de ellas es depredadora de las demás; las cuatro pugnan entre sí por tiempo, espacio y recursos. A todas les resulta difícil convivir pacíficamente con las otras y sin embargo deben hacerlo, pues la supervivencia de cada una está garantizada por la supervivencia de las demás. La hostilidad las mantiene en actividad.

Permítaseme detenerme aquí para ilustrar el conflicto inherente entre culturas. El consumo ha sido definido por la imagen de la canasta de compra familiar. Todo lo que llega al hogar de la tienda está destinado a ser utilizado en espacios y

momentos específicos. La cultura individualista que va por la vía rápida se rige por el principio de que cada persona debería expandir su red de alianzas. Esto es difícil de realizar en un hogar jerárquico sin derribar barreras e interponerse en los tiempos y espacios reservados, indispensables para el estilo de vida jerárquico. El principio jerárquico y el principio individualista están en pugna, uno desprecia al otro y ambos buscan obtener victorias a cada paso. Esta incompatibilidad básica subyace en el conflicto entre generaciones y, especialmente, entre suegras y nueras, puesto que con la edad se produce un movimiento hacia la jerarquía. Tener un hogar con tendencia a parecerse a una comuna igualitaria no sería conveniente para un individualista ni para un defensor de las jerarquías. El individuo aislado trata de evitar todo alineamiento y al adoptar esa posición ofende a todos, pues es difícil mantenerse fuera del conflicto cultural que se desarrolla en todo hogar.

Los mitos de la naturaleza

Cualquiera que lea todo esto puede reconocerlo en su propio ambiente y cualquiera puede ver que si bien existe una presión constante para definir la adhesión a una u otra de estas cuatro culturas en conflicto, aún hace falta recorrer un largo camino para llegar a explicar por qué uno compra determinadas cosas y no otras. Pero hasta aquí la posición suena didáctica y adoptada a priori. La teoría sostiene que la adhesión cultural penetra toda conducta, incluso el acto de ir de compras. El consumidor que vagabundea por las tiendas pone en práctica una filosofía de vida o, al menos, una de las cuatro filosofías o las cuatro culturas. La tendencia cultural abarca asimismo la política y la religión, la estética, la moral, la amistad, la alimentación y la higiene. De acuerdo con la versión más extrema de esta teoría, la idea del consumidor como una persona débil de carácter y fácilmente sugestionable es absurda. Considérese simplemente el rechazo manifestado actualmente respecto de los pesticidas, de los aerosoles, de los fertilizantes artificiales y de las dietas carnívoras o tengamos en cuenta el inmenso interés demostrado por las fuentes de energía, ya sea de origen nuclear, solar o de combustibles fósiles. Estos ejemplos de preferencias de los consumidores no constituyen respuestas a las condiciones del mercado. Muy por el contrario, son actitudes

que bregan por un cambio profundo del mercado. El consumidor ha llegado a interesarse por el medio ambiente. Pero este interés no es uniforme. Encontramos consumidores en los cuatro extremos culturales: algunos están a favor de los combustibles baratos, incluyendo entre ellos la fuerza nuclear; otros están en contra y se preocupan más por la conservación de la energía, en tanto que otros simplemente no se interesan en esta cuestión.

Michael Thompson marcó un camino al aplicar la teoría cultural a los tormentosos y confusos debates sobre la política ambiental (Schwarz y Thompson, 1990; Thompson, 1988; Thompson y otros, 1986). En las siguientes consideraciones intentaré aplicar su método a la teoría del consumidor. El método de Thompson consiste en escuchar atentamente los debates sobre el medio ambiente y en extraer de sus argumentos los supuestos básicos. Se vuelve infinitamente a las mismas cuestiones pero no se llega a ninguna conclusión. Eventualmente, las explicaciones habrán de terminar. Thompson advierte que las diferentes ponencias de los debates sobre los problemas ambientales apelan al modo de ser de la naturaleza. Siendo la naturaleza de este modo o de este otro, sólo puede aceptar tal política, o tal otra, y si nos equivocamos al reconocer la naturaleza misma de la naturaleza, lo que sobrevendrá será inexorablemente la ruina. Thompson identifica cuatro mitos distintivos de la naturaleza (Thompson y otros, 1990). Cada uno de ellos es una explicación del mundo que habrá de justificar el estilo de vida con el que está comprometido el expositor. Ese compromiso no es una intención privada. Es parte de la cultura a la que el expositor decidió adherirse. Thompson ilustra los cuatro mitos de la naturaleza mediante cuatro diagramas tomados de la mecánica del equilibrio (figura 4.1, pág. 100).

A. La naturaleza es robusta. Esta versión justifica al empresario que no detiene su plan amedrentado por las advertencias sobre la contaminación con dióxido de carbono o sobre la erosión del suelo que pueden causar daños irreparables. Este personaje se alinea culturalmente con un estilo de vida basado en la lucha libre y la negociación. Necesita que la naturaleza sea robusta para poder refutar los argumentos de aquellos que están en contra de las transacciones que él defiende.

B. La naturaleza es impredecible. Nadie puede saber cómo se resolverán los acontecimientos. Esta versión justifica la no

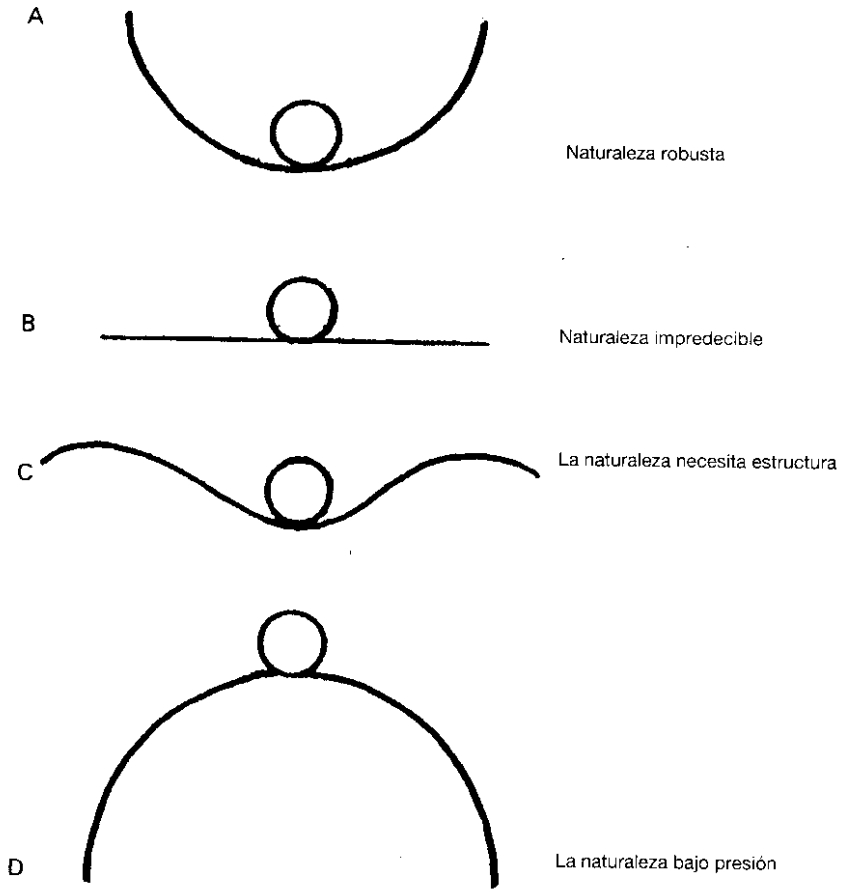


Figura 4.1. Mitos de la naturaleza (Schwarz y Thompson, 1990).

adhesión del individuo aislado, quien la utiliza a modo de respuesta cuando alguien trata de reclutarlo para cualquier causa.

C. La naturaleza es robusta, pero sólo dentro de ciertos límites. Esta es la versión surgida de la plataforma de quienes defienden la jerarquía y con ella justifican la instauración de controles y la planificación de proyectos. Estos personajes quieren manejar el medio ambiente. A fin de justificar la regulación impuesta a los proyectos de los empresarios, necesitan que la naturaleza no sea completamente robusta.

D. La naturaleza es frágil y la contaminación puede ser letal. Esta posición ha entrado en conflicto fundamental con la

política de los empresarios del desarrollo, con los jerarquistas organizadores y con el fatalismo de los aislados. Es la versión que justifica la angustia de los cabilderos verdes.

La teoría cultural comienza por identificar el contexto de apelaciones a la naturaleza, luego descubre las estrategias de debate y muestra el mito fundamental como el argumento afianzador final. En realidad, la línea de base no afianza nada porque no hay manera de demostrar que uno u otro mito de la naturaleza es el válido. En cierto punto, pedir pruebas llega a ser innecesario; más pruebas no conciliarán la divergencia de opiniones. En algún momento los expositores del debate tienen que vérselas con regresos infinitos, cuantas más explicaciones se dan, más contraexplicaciones se presentan y, cuando esto ocurre, hay que poner fin a la teorización. En un debate sobre qué hacer con el medio ambiente, las explicaciones terminan por apoyarse en sus correspondientes mitos de la naturaleza. La tarea de la teoría cultural es descomponer los elementos del argumento y mostrar cómo cada visión de la naturaleza deriva de una visión distintiva de la sociedad: individualista, aislada, jerárquica o igualitaria. Si quienes debaten tuvieran que plantear sus cuestiones partiendo de una visión de la sociedad y no partiendo de su justificación, estarían discutiendo la elección entre principios organizadores, en lugar de vilipendiarse recíprocamente por deshonra moral. Entre las diversas visiones de la sociedad no hay juicio moral. Aquí tenemos que vérnoslas con preferencias, con valoraciones de las condiciones exteriores y con las aptitudes para lograr diferentes tipos de resultados.

Mitos de las personas

Con cierta ingenuidad este análisis cultural puede modificarse de modo tal que permita aplicárselo al consumo. En primer lugar, el terreno de las compras no es el escenario global de las selvas que desaparecen, de los suelos erosionados o de la desertificación en gran escala. El terreno se define en virtud de la canasta de compras. Los argumentos no tienen que ver con los modos posibles de convencer a los gobiernos o de controlar a las compañías multinacionales, sino que se refieren al modo de organizar el hogar. Desarrollaremos un argumento y repetiremos algunas frases de afianzamiento; asimismo haremos fre-

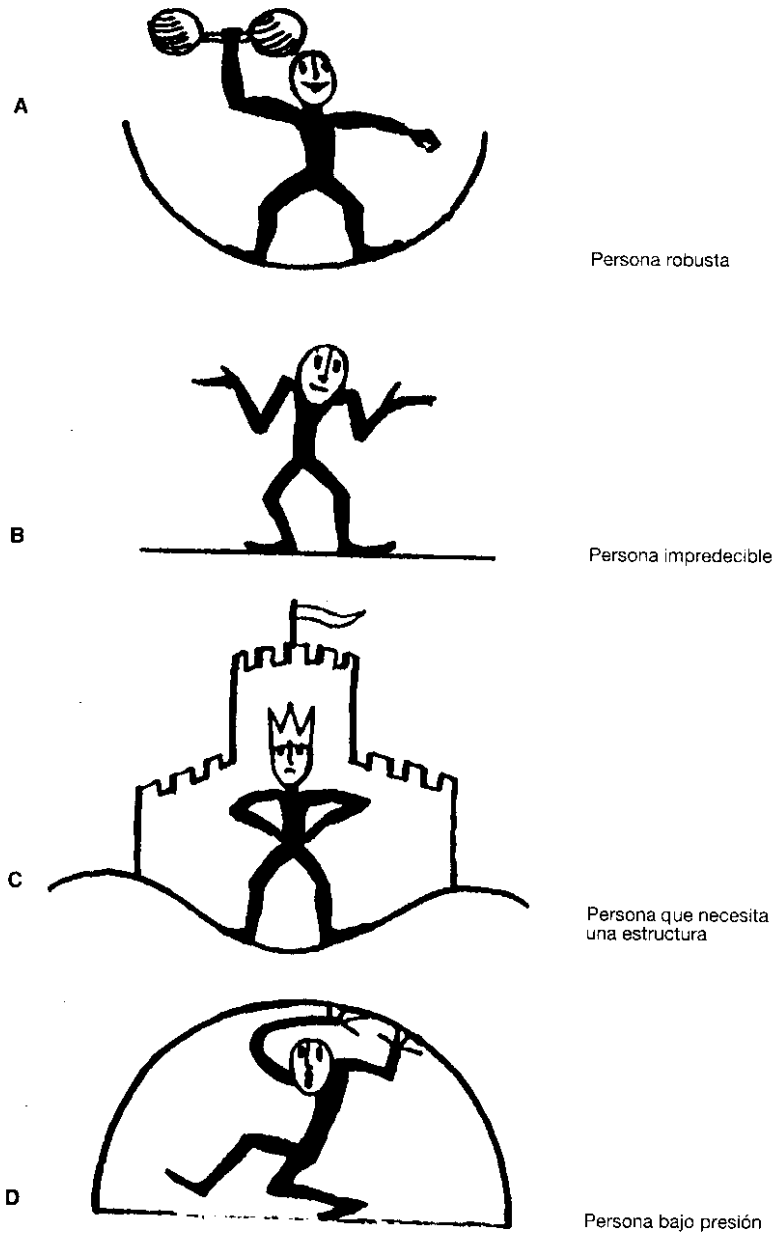


Figura 4.2. Mitos de las personas (dibujados por Pat Novy).

cuentes apelaciones a la naturaleza. Pero, evidentemente, esos mitos fundamentales no se refieren a la naturaleza del ambiente físico. En la confrontación sobre el acto de hacer compras, la amenaza de los infinitos regresos se obstruye mediante la referencia a la naturaleza de la persona. Las elecciones se relacionan también con la regulación y el control, pero esta vez se trata de la regulación de las personas y no del medio ambiente. Permítaseme tomar cada uno de los mitos de la naturaleza y deducir de ellos cuáles serían los mitos correspondientes de las personas (figura 4.2, pág. 102).

Quienquiera que pretenda sostener que la naturaleza es lo suficientemente robusta para soportar cualquier maltrato está utilizando la naturaleza para defender las aspiraciones de los empresarios a cometer ese maltrato. Podríamos esperar que esa postura tenga su paralelo en el caso de la persona sobre quien la autoridad del hogar desea imponer restricciones. Esa figura principal de la casa sostendrá que la naturaleza de la persona es muy robusta en la medida en que no se le impongan controles sofocantes; la verdadera naturaleza de una persona es ser libre y si se le coarta esa libertad, la persona ha de sufrir un daño.

En el caso del individuo que se aísla voluntariamente, así como no tiene razón alguna para defender ningún punto de vista particular del ambiente natural, tampoco tendría razones para sustentar algún punto de vista particular respecto de la naturaleza de la persona. El estilo de vida del hogar de la persona aislada se mantiene en virtud de un eclecticismo no comprometido. Por su parte, quienes defienden las jerarquías, cuyo estilo de vida se basa en la organización y cuya justificación es que el medio ambiente sólo puede salvarse si se lo regula, sostendrán que está en la naturaleza de cada persona prosperar en el seno de las organizaciones. La estructura es un apoyo, un apoyo necesario para la persona. Por último, quienes no compartan ninguno de estos puntos de vista por sentirse comprometidos con un orden social igualitario, sostendrán respecto de la naturaleza de la persona el mismo argumento que esgrimen cuando se trata de la naturaleza de la biosfera. Las mismas estructuras corruptas e imparciales que provocaron la contaminación del ambiente habrán de contaminar a los niños.

La fuente de los mitos fundamentales de la naturaleza también produce modelos fundamentales de personas que justifican o rechazan las pretensiones de autoridad de otras perso-

nas. Si estos cuatro modelos de persona están bien fundados, liberan al consumidor del reproche que se le suele hacer por su superficial propensión a la moda. Existe una competencia cultural a la cual hay que atribuir la subyacente coherencia de las elecciones del consumo. La competencia cultural es una cuestión de conciencia. Si buscamos la coherencia desde el punto de vista de la psicología individual, nunca descubriremos a la compradora concienzuda que defiende un puesto de avanzada cultural. La psicología no tiene la menor idea de contra qué puede estar protestando esa compradora. Pero de acuerdo con la teoría cultural, cuando esa mujer elige una mercancía, está eligiendo una bandera que desea alzar y sabe contra qué está levantando esa bandera. El frente de su casa es espectáculo público destinado a alentar a los seguidores pusilánimes: ella puede desear que esos seguidores permanezcan leales y continuar limpiando o puede desear romper las cadenas y dejar la acera en paz: de uno u otro modo, el umbral de entrada es un signo. Las elecciones son actos de desafío, intimidación y persuasión. Comprar comestibles o cosméticos es también comprar armas. Las mesas y las sillas, los detergentes y los jabones de lavar son insignias de adhesión. Elegir ollas y sartenes o productos farmacéuticos es declarar un dogma. Lejos de ser algo fútil, el acto de comprar demanda infinita atención. Intensamente presionado por las fuerzas enemigas, exige una vigilancia constante, sutileza y recursos.

Oportunidades ocupacionales

Hasta no hace mucho tiempo, el argumento de la hostilidad cultural carecía de datos que lo sustentaran. Las estadísticas de consumo se reunían contando con un marco interpretativo basado en la psicología individual. Durante décadas no hubo ninguna investigación empírica destinada a poner a prueba la teoría cultural. Sin embargo, hoy, esa situación ha cambiado. En primer lugar, apareció la obra de Gerald y Valerie Mars sobre el alineamiento cultural de los hogares londinenses. Luego siguió el reanálisis de los datos de encuesta realizado por Aaron Wildavsky y Karl Dake (1990) en el cual se conectaban las actitudes ante el riesgo con las preferencias políticas. Actualmente contamos con una nueva investigación dirigida por Karl Dake, Aaron Wildavsky y Michael Thompson sobre los "futuros de la energía" y las pautas de consumo.

El resultado de todo ello es que el alineamiento cultural constituye el elemento de predicción más sólido de las preferencias en una amplia variedad de terrenos. Así se reivindicó la sensatez de la compradora, y su integridad ya no se puso en duda. En esta perspectiva, la compradora muestra mucho más coherencia y resolución que en la concepción dominante de los consumidores como seres que reaccionan a las oportunidades del mercado y a los vaivenes de la moda. Desde este punto de vista, se revela a la compradora en toda su fuerza, como el árbitro principal de la demanda a la que el mercado responde, ante cuyos juicios soberanos el mercado siente temor reverencial.

En *Cheats at Work* (1982), un estudio del delito ocupacional, Gerald Mars identificó tipos culturales diferentes en los lugares de trabajo de la sociedad industrial moderna. El medio social, al estar dominado por organizaciones jerárquicas en gran escala, ejemplifica la autoridad distante, centralizada y delegada. En sus intersticios hay campo para los obreros vinculados entre sí en unidades jerárquicas quienes trabajan en beneficio del conjunto, también hay campo para los grupos igualitarios unidos con el fin de compartir alguna recompensa común y también hay lugar para los individuos aislados y los emprendedores que trabajan para su propio provecho. Sistematizando, Mars encuentra los cuatro tipos señalados por la teoría cultural:

1. Los individualistas pueden reconocerse como operarios solitarios que trabajan para sí; el control jerárquico remoto les depara condiciones especialmente favorables. En aquellas instituciones en que se dejaron de lado los incentivos y el trabajo quedó obstaculizado por cuellos de botella y reglas excesivas, los emprendedores solitarios pueden moverse con soltura haciendo proposiciones no del todo legítimas, haciendo arreglos provechosos, ayudando a los demás y logrando que las cosas marchen, en su propio beneficio y en beneficio de otros. Por ejemplo, ciertos abogados, asesores gerenciales, pequeños hombres de negocios, chefs, taxistas, pueden sacudirse el yugo del sistema en el que trabajan.

2. Los aislados desarrollan sus tareas en los sitios en los que la institución deja pocas oportunidades de autonomía o de

ejercicio de la autoridad. Estos individuos pueden hallarse en cantidades numerosas en el escenario industrial. Conductores de autobuses, cajeras de supermercados y otros trabajadores que prácticamente carecen de autonomía en sus tareas pueden encontrar modos de afirmarse. La respuesta típica de estos individuos a un sistema que les niega su dignidad es sabotearlo.

3. Quienes defienden las jerarquías implantan una división del trabajo en una organización con niveles escalonados y la responsabilidad se localiza en cada nivel. En esa organización el trabajo se delega, el control consiguientemente es débil y remoto y se exige una especialización; allí los jerarquistas pueden hacer su agosto formando sus pandillas. Los mozos de cuerda de los aeropuertos o los estibadores pueden ganarse sus buenas utilidades si se organizan bien y se mantienen leales a su grupo.

4. Los grupos igualitarios tienen una frontera externa bien delimitada y una débil organización jerárquica entre sus miembros. Los repartidores y los empleados de hotel se cuentan entre quienes florecen en los bordes de estos grupos; al haber desaparecido la autoridad jerárquica, estos individuos tienen la posibilidad de obtener un beneficio compartido.

Este panorama de oportunismo y de evasión del control revela un escenario sistemático del delito ocupacional. Cuando Mars enfoca otro aspecto de la moderna sociedad industrial, el hogar, sólo tiene que invertir su método. La investigación sobre el dolo ocupacional le confirió un ojo avezado para clasificar las organizaciones de acuerdo con el nivel de autonomía que se le permite alcanzar a cada miembro, los incentivos para asociarse y el recurso para obtener una posición en el trabajo. El objeto de la investigación sobre el delito fue evaluar la autovaloración de los individuos contra una estructura ya formada.

Hogares

Gerald Mars y Valerie Mars enderezaron luego su destreza a la estructura hogareña. En esta investigación el objetivo consiste en evaluar los esfuerzos que hacen los individuos para construir su propia organización. El mismo ojo experto puede

reconocer las implicaciones de las divisiones espaciales y temporales y las restricciones presupuestarias, pero esta vez esos aspectos no se les imponen a los individuos. La organización del hogar es una creación de sus miembros. Este enfoque se opone hasta tal punto a los supuestos y métodos corrientes de la investigación sobre los consumidores, que resulta imposible no acusar a los investigadores de las ciencias sociales de "inocencia cultural". Los trabajos usuales sobre la conducta consumidora se desarrollan dentro del marco de una indagación generada por problemas administrativos reconocidos. ¿Necesitamos contar con más hospitales? ¿Con más escuelas? ¿Con más prisiones? ¿Hasta qué punto podemos sostener una asistencia pública o una medicina pública? Para responder a tales preguntas, las categorías sociales desarrolladas por los censos generales son las más exactas que se puedan tener. La población tiene rasgos demográficos, está clasificada por edad, por sexo, por educación, por ingresos, por nacionalidad, por religión. Siempre hay argumentos a favor y en contra de la validez de esos modos de clasificar y los límites de las clasificaciones se ajustan regularmente. Pero, así como las categorías son inocentes desde el punto de vista cultural, también lo son los argumentos. La ingenuidad cultural caracteriza un discurso sobre la política local, un discurso que entiende los valores como algo dado aun cuando discute normativamente sobre ellos, un discurso que apunta a persuadir y a justificar la acción.

La ingenuidad cultural es un estorbo para la libre indagación en las ciencias sociales. Si toda la información que tenemos sobre el consumo hogareño fue reunida con esos propósitos prácticos, no se adapta a los interrogantes profundos sobre las motivaciones y la inteligencia de la compradora que planteamos al comienzo. En esos argumentos culturalmente ingenuos, la compradora no es más que una cifra. Pero el ataque a la dignidad de la compradora que implican las teorías pendulares debe responderse en otro nivel. La pregunta que debemos hacer no es "¿por qué esas personas determinadas compran esas cosas ahora?", pues esa pregunta se sitúa en algún lugar culturalmente definido; sino que nos preguntamos: "¿por qué las personas compran lo que compran?", no ahora, sino siempre. El interés por sus elecciones se eleva a un nivel metacultural que está por encima de cualquier referencia local. Las respuestas obtenidas en las investigaciones (que implican a una com-

pradora pasiva que responde a los vaivenes de la moda o que sigue los dictados del mercado) deben situarse en un nivel diferente. De modo que necesitamos contar con una información recogida especialmente con la intención de poner a prueba la hipótesis de la competencia cultural.

La primera tarea consiste en captar de manera imaginativa la idea de que las organizaciones familiares difieren culturalmente. Estábamos acostumbrados a pensar (en la ingenuidad cultural) que las únicas diferencias significativas entre los hogares dependen de ese mismo conjunto de variables demográficas reunidas por el censo: cantidad de miembros, edad de los miembros, cantidad de hijos dependientes, otras personas dependientes, trabajo de quien gana el pan, familia uniparental o no, ingresos, educación, empleo. Existe la idea implícita de que, si no fuera por esas diferencias, todas las familias podrían recorrer un camino semejante. Para contrarrestar tales factores, la investigación de los Mars (aún no publicada) eligió hogares que, por todas esas características, se parecieran lo más posible. Sólo examinaron hogares pertenecientes a la misma clase social, con jefes de familia con el mismo nivel de educación, hogares con la misma cantidad de miembros y de las mismas edades —un marido y una esposa con dos niños en edad escolar— situados en el mismo tipo de localidad, unidades dúplex suburbanas, y con el mismo nivel de ingresos. Las diferencias halladas en la organización no podían atribuirse pues a esas explicaciones usuales, puesto que todas las variables demográficas se mantuvieron constantes. Con ojo experto, los Mars indagaron el uso del espacio y de los objetos y las divisiones del tiempo, así como la división del trabajo dentro del hogar. Esmeradamente compararon puntos en los cuales el control presupuestario común fuera muy fuerte o casi no se sintiera. Cuando establecieron su índice de tendencia cultural, identificaron cuatro formas arquetípicas de organizarse, vinculadas con cuatro conjuntos distintos de valores, actitudes y cosmologías.

Una vez que encontraron muestras extremas de cada tipo, procedieron a estudiarlas detalladamente. Investigaron la elección en el renglón de los productos de cuidado personal, la elección en el renglón de los alimentos y la elección en los métodos para preparar dichos alimentos. El reconocimiento de la identidad sexual (tanto en la elección de los colores, de las toallas, de los papeles de la decoración, como de los periódicos

y las revistas) resultó ser un indicador infalible de la adhesión cultural, positivo en el caso de los hogares individualistas y jerárquicos, y negativo en el caso de los hogares igualitarios, como era de esperar. En algunos hogares sus miembros daban gran importancia al hecho de establecer las diferencias de género, organizando las tareas en virtud de una división sexual del trabajo y considerando el sexo de cada miembro como el principal factor de distinción de otras elecciones, tales como las bebidas, el jabón, la pasta dentífrica, el champú, el fijador para el cabello, etc. En otros hogares sus miembros trataban de minimizar las distinciones por sexo, tanto en lo que se refiere a distribuir las tareas hogareñas como en otros aspectos. Es de lamentar que esta investigación aún no se haya publicado, ya que los primeros esbozos insinúan que, una vez perfeccionado, el método nos permitiría predecir, echando una ojeada al armario de la vajilla, el contenido de los estantes del cuarto de baño, o viceversa, y si ambos aparadores se interpretaran correctamente podrían darnos un buen indicio del tipo de amigos que visitan esa casa y las ocasiones en que lo hacen. En la época en que terminaron su trabajo de campo, los Mars descubrieron que los indicios referentes al uso del tiempo eran tan reveladores que casi les permitían identificar la adhesión cultural de un hogar mediante la respuesta dada por sus miembros cuando se les pedía una cita.

La jerarquía contra todo lo demás

Evidentemente, este trabajo iba a abrir nuevos caminos. Aunque los aspectos detallados del consumo eran locales, es decir, relacionados con el lugar y el momento en que se desarrolló el trabajo de campo, los principios en los que se basó la investigación eran generales. Todas las cuestiones relacionadas con la distribución del tiempo, del espacio, del trabajo, con los roles sexuales, con las actitudes ante la autoridad y la igualdad, pueden situarse en los diferentes marcos de cualquier lugar del mundo. Los principios por los cuales las diferentes culturas entran en conflicto por los recursos son suficientemente claros para generar nuevas cuestiones.[2] Por ejemplo, en el estudio de los hogares llevado a cabo por los Mars no estaba proyectado indagar la configuración de las relaciones sociales y amistades que los miembros de un determinado hogar admitían

en sus celebraciones. Pero, presumiblemente, los jerarquistas dedicarían mucho más tiempo y preocupación a sus amigos heredados que a las amistades surgidas de la relación laboral. Podemos predecir que los jerarquistas pueden reconocerse por la cantidad de amigos de la infancia —hijos de amigos de sus padres— que aún conservan. Los funerales y las bodas podrían señalar otro contraste entre dos tipos culturales: es de esperar que los jerarquistas asistan relativamente a más funerales de viejos amigos de la familia y que los individualistas concurran más a las bodas de los nuevos amigos. El hogar individualista depende mucho más del lugar de trabajo como fuente de amistades. También podemos esperar que las actitudes ante la enfermedad y la salud varíen según esta división.

La existencia misma de culturas hogareñas distintivas demuestra que los diversos actos de hacer las compras para abastecer las distintas partes de la casa no son respuestas aleatorias a necesidades particulares. También en este caso rige un patrón general que no es estático ni rígido. La teoría cultural sostiene que ese patrón surge renovado en la elección de nuevos tipos de mercancías cada año, cada mes, cada semana, en virtud de la oposición entre culturas. El modo de disponer los bienes de consumo en una casa es el síntoma superficial de un esfuerzo por poner en práctica una concepción más o menos coherente sobre cómo debería organizarse un hogar. Advertimos además que las compras no son una tarea exclusivamente femenina. Lo corriente es que "la mujer haga las compras". Ella puede ir a las tiendas, pero las elecciones que realiza ya están señaladas por elecciones conjuntas sobre qué tipo de matrimonio y qué tipo de hogar "no hay que tener". En lo que se refiere a reivindicar la integridad de la compradora, la investigación hizo un gran avance, pero no es suficiente. Que las compras hogareñas sean una tarea conjunta indica que es aun más importante avanzar en temas tales como la política, la ética y la religión. Nada de lo dicho hasta ahora muestra un vínculo entre la organización del hogar, atendiendo a la edad y al sexo, por un lado, y por el otro, atendiendo a las actitudes ante los pesticidas, la pena de muerte, los partidos políticos y las ideas sobre los peligros de la tecnología moderna.

Las preguntas que debemos hacernos son: ¿la escala jerárquica entres sexos y generaciones se aplica más allá del ámbito del hogar? ¿Es poco razonable esperar que la familia

jerárquica esté más dispuesta que la familia individualista a aceptar la desigualdad en una arena más amplia? La teoría cultural, ¿predice alguna homogeneidad entre el modo en que se construye el escenario hogareño y la construcción del resto del universo? Quienes trabajamos sobre la teoría cultural estamos divididos en esta cuestión. La argumentación que desarrollaré ahora corresponde a mi propia posición extrema, posición que dudo que alguien más comparta por completo. La expresaré lo más enérgicamente posible haciendo una simple comparación entre jerarquía e individualismo.

En el hogar jerárquico existe una división estricta del trabajo: el hombre hace lo que se conoce como el trabajo "pesado", como por ejemplo, la carpintería, el trabajo llamado "de emergencia", como desbloquear los desagües, y el trabajo que podríamos llamar "técnico", como cambiar un fusible. A ese señor le parece bien que su mujer haga las tareas regulares que no están consideradas ni pesadas, ni de emergencia, ni técnicas, es decir, que ella cocine, lave la vajilla, limpie la casa, haga las camas y, por supuesto, las compras. Esa es la división tradicional del trabajo. Parece razonable que este telón de fondo predisponga al hombre a las divisiones del trabajo en general. Es de esperar que ese hombre se combine con su mujer a fin de establecer lo que Bernstein (1971) llamó la "familia posicional", una estructura de relaciones en la que cada cual tiene un lugar asignado. Los hijos son tratados de acuerdo con su edad y su sexo y las tareas que se les asignan corresponden a los mismos principios que se siguen en el caso de los padres. La hora de ir a dormir de cada hijo refleja la diferenciación por edad: el mayor tiene privilegios que le confiere el hecho de haber nacido primero. Por lo tanto en la familia existe una expectación enraizada de desigualdad entre los sexos y entre las edades. Desde mi punto de vista, es evidente que esta actitud ha de avanzar más allá de los confines del hogar al resto de la vida de todos los miembros. ¿Acaso no es este mismo hombre el que cuenta chistes semimachistas en el bar junto a sus amigos? Esas bromas, llamadas *Yorkshire jokes*, son afectuosas historias sobre lo raras que son las mujeres que quieren trabajar afuera del hogar, sobre lo caro que cuesta que la mujer trabaje afuera pues siempre es más de lo que gana y sobre lo graciosas que son las mujeres cuando van de compras. En el mejor de los casos, la mujer que vive en uno de esos hogares tiene su círculo

de comadres con quienes hacer chistes equivalentes sobre lo graciosos que son los hombres.

Veamos en cambio cómo es el individualista en su hogar: es un hombre que hace las compras y comparte el lavado de la vajilla; no sería capaz de reír en el bar junto a quienes no hacen ninguna de estas tareas. Pero entonces tampoco es probable que vaya al bar a beber con ellos, aunque sí puede reírse de las *Yorkshire jokes* en alguna otra parte. La sociedad industrial tiene su propia división del trabajo: algunas ocupaciones proporcionan un lugar de trabajo exclusivamente masculino, que sería congruente con la división sexual del trabajo que se hace en el hogar. Llegados a este punto tenemos que afrontar nuestras propias preferencias.

La jerarquía, el individualismo y el igualitarismo de enclave son principios de organización incompatibles. Es seguro que cada uno de nosotros prefiere un tipo de cultura a los demás. Es inevitable, y está bien que así sea, tener una preferencia. Pero la ingenuidad cultural no debería oscurecer nuestro juicio profesional. Un tipo de cultura no es ineluctable y eternamente mejor que otro. Existe un prejuicio general muy difundido en favor del hogar igualitario, en favor del hogar individualista o en favor de los intentos de combinar el compromiso de ambos, así como existe un fuerte prejuicio entre los profesionales de las ciencias sociales contra el hogar jerárquico. ¿Es culturalmente ingenua esa antipatía por la jerarquía? La división del trabajo generalmente produce más expectativas de prestigio y de un mayor nivel de ingresos permanentes para aquellas personas empleadas en las industrias de servicio que para aquellas que trabajan en las industrias manufactureras o de obtención de materias primas. En estas últimas la segregación sexual es más fuerte y es allí donde con mayor probabilidad encontramos la cultura doméstica jerárquica. Es posible que el rechazo que habitualmente produce el hogar jerárquico sea en parte simple esnobismo, en parte oportunismo que refleja una preferencia por un estilo de vida de elite. El niño criado en un régimen individualista tiene una ocasión de aprovechar bien las oportunidades de la vida contemporánea. Pero esto tiene su precio. Si la cultura jerárquica es destructiva en algunos sentidos, la cultura individualista lo es en otros. Cuando golpea una calamidad, el hogar jerárquico tiene menos posibilidades de derrumbarse que el hogar individualista. Si la mujer cae gravemente

enferma, si un hijo tiene una severa incapacidad, si el marido queda definitivamente desempleado, el hogar jerárquico cuenta con más recursos para afrontar la tragedia. En primer lugar, porque si uno de los padres queda incapacitado, es una ventaja tener amigos que no procedan del lugar de trabajo.

Nueva investigación

Un complejo y sutil entrelazamiento conecta la tendencia cultural doméstica con la de la estructura ocupacional. Aunque la afiliación religiosa, o la educación o el nivel de ingresos puedan ser los mismos, la investigación de los Mars sugiere que las bromas no serán las mismas. Y que tampoco la política será la misma. Podríamos esperar que el interés por las cuestiones ambientales, la preocupación por la igualdad y la inquietud acerca de los riesgos de la tecnología se dieran de manera conjunta. El respeto por las profesiones establecidas, la sospecha ante la medicina alternativa, la preocupación por el influjo de extranjeros podrían constituir otro conjunto de intereses coincidentes. No es demasiado arriesgado predecir una conexión, pero en realidad esa conexión nunca surgió de las encuestas sobre estilos de vida y valores. Siempre fue difícil reunir los datos empíricos necesarios para sostener este argumento y ello se debe a que se pasó por alto la tendencia cultural doméstica.

De modo tal que los estudios sobre el consumidor dejaron abierta la sorprendente posibilidad de que un hombre tenga una determinada actitud ante su mujer y otra diferente ante las mujeres en general. Aún es posible creer, en contra de lo que indica la intuición, que entre la vida hogareña y la vida laboral regularmente no existen conexiones. Puesto que la idea del hogar jerárquico no ha sido objeto de estudio, no podemos asegurar que este tipo de organización doméstica genere el deseo de un nuevo orden social que manifieste mayor preocupación por el medio ambiente; es de suponer que no sea así. ¿La jerarquía doméstica apoya la política igualitaria? Podríamos afirmar que no, que eso es imposible o, en todo caso, muy improbable. ¿La jerarquía doméstica defiende la política de los "verdes"? ¿ El individualismo doméstico apoya la política de los "verdes"? Uno tiende a pensar que no. El hecho es que nunca lo sabremos con exactitud mientras los investigadores de mer-

cado estén convencidos de que las diferencias significativas entre hogares están registradas en el censo. Si los investigadores del mercado creen que la tendencia cultural ante la política nacional es independiente de la política doméstica, nunca se obtendrá la información esencial sobre el noble arte de comprar y todos conservaremos nuestros prejuicios.

Afortunadamente para la versión extrema de la teoría cultural, actualmente se está desarrollando cierta investigación que habrá que poner a prueba. En virtud del entrenamiento profesional que poseen, es natural que los psicólogos indaguen las diferencias de personalidad individual en procura de una explicación a las diversas actitudes ante los peligros que engendra la tecnología. El cambio de dirección procede de los trabajos sobre la percepción del riesgo. La primera investigación sobre este tema (Douglas y Wildavsky, 1982) tuvo serias dificultades para lograr aceptación. Todo comenzó con una encuesta en la que se les preguntaba a las personas sobre sus actitudes en relación con los riesgos que presentaban tecnologías específicas; al mismo tiempo ese estudio procuraba vincular esas respuestas con una de dos visiones generales del mundo (Buss y otros, 1985). La visión del mundo contemporáneo A ofrece una sociedad con alto crecimiento, avanzada tecnología y libre empresa, con una postura que, en relación con los objetivos y el gobierno, está orientada a los negocios. La visión del mundo contemporáneo B ofrece un futuro con menos crecimiento material y tecnológico y en el cual los gobiernos se preocupen más por el bienestar social y ambiental, por una redistribución de la riqueza que beneficie a las naciones más pobres, por la toma de decisiones participativa y por los valores no materialistas. Desde el punto de vista de la teoría cultural, la encuesta planteaba interrogantes sobre las preferencias entre dos tipos culturales; la visión del mundo A es individualista; la visión del mundo B corresponde a los enclaves; es igualitaria. El resultado del sondeo mostró profundas correlaciones entre la visión política del mundo y las percepciones del peligro que engendra la tecnología. Desde entonces, otros resultados empíricos conectaron las actitudes ante el riesgo con la tendencia cultural (Dake y Wildavsky, 1990).

Ahora estamos en la pista para llegar a descubrir la relación de la elección entre pesticidas y los diferentes horarios en que se hace dormir a los niños, suponiendo que esto último

exista. Pronto sabremos si la preferencia por los fertilizantes artificiales en contra del cultivo orgánico está vinculada con las *Yorkshire jokes* y con las reglas relacionadas con el lavado de la vajilla. Cuando se publiquen los resultados de nuevas encuestas que actualmente se están llevando a cabo, llegaremos a descubrir si los principios que rigen en el hogar se limitan normalmente al ámbito de la casa. Por mi parte, preferiría que la conexión sea muy estrecha. Si los nuevos datos que ahora están reuniendo Michael Thompson, Karl Dake y Aaron Wildavsky[3] apoyan la hipótesis extrema, estaremos en la senda correcta para llegar a una teoría cultural general que conecte las preferencias entre mercancías con los estilos de vida preferidos y éstos con la estructura económica de la sociedad.

Aunque este programa resulte lo suficientemente familiar para tener sentido, no hemos podido explotarlo en el plano teórico porque carecíamos del apoyo empírico. La suposición de que el acto de comprar es una expresión de los deseos individuales desvió todas nuestras investigaciones de la dirección correcta. Toda la indagación sobre el consumidor se logró cambiando por completo la expectativa cotidiana normal. Generalmente la mayor parte de la gente supone que esas conexiones culturales y ocupacionales existen y que comprar es una actividad plenamente racional, pero la teoría del consumidor introdujo limitaciones muy poco plausibles respecto de la racionalidad. Ahora, todo lo que nos queda por hacer es retornar al sentido común y tomar en consideración la tendencia cultural. Es necesario que en la investigación de mercado se dé el lugar que le corresponde a la idea de soberanía del consumidor propuesta por la teoría económica, pues pronto será por completo evidente que el comprador determina las tendencias y que las nuevas tecnologías y los nuevos precios son elementos destinados a lograr el objetivo del comprador. No podemos esperar que el comprador desarrolle una identidad personal mediante la elección de mercancías: eso sería demasiado difícil. El acto de comprar es una lucha activa destinada a definir no lo que uno es, sino lo que uno no es. Cuando hablamos no de una tendencia cultural, sino de cuatro, cuando admitimos que cada una de ellas implica una crítica a las demás y cuando advertimos que el comprador adopta posturas de desafío cultural, todo adquiere sentido.

Notas

1. Miller (1991) ofrece un sumario de los trabajos realizados en este sentido.

2. Michael Thompson y Karl Dake están aplicando el estudio piloto de Gerald Mars en una investigación de escala más amplia, pero ésta no ha sido publicada aún.

3. Aaron Wildavsky murió en 1993.

Referencias bibliográficas

Bernstein, B. (1971), *Class, Codes and Control*, vol. 1, *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language*, Londres, Routledge & Kegan Paul. [*Clases, códigos y control* T1. Ediciones Akal, Torrejón de Ardoz, 1989.]

Buss, D. M., Craik, K. H. y Dake, K. M. (1985), "Perception of decision procedures for managing and regulating hazards", en F. Homberger (comp.), *Safety Evaluation and Regulation*, Nueva York, Karger, págs. 199-208.

Dake, K. y Wildavsky, A (1990), "Theories of risk perception: who fears what and why?, *Deadalus, Risk*, 119 (4), págs. 41-60.

Douglas, M. y Wildavsky, A. (1982), *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, California, University of California Press.

Goodman, N. (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett.

Mars, G. (1982), *Cheats at Work: an Anthropology of Workplace Crime*, Londres, Allen & Unwin.

Mars, G. y Mars, V. (sin fecha), *The Creation of Household Cultures* (originalmente encargado como un informe para Unilever, actualmente desarrollado con nuevas encuestas empíricas).

Miller, D. (1991), "Appropriating the state on the council estate", *Man*, 23, págs. 352-72.

Schwarz, M. y Thompson M. (1990), *Divided We Stand: Redefining Politics, Technology and Social Choice*, Brighton, Harvester-Wheatsheaf.

Thompson, M. (1988), "Socially viable ideas of nature", en E. Baark y U. Svedin (comps.), *Nature, Culture, Technology: Towards a New Conceptual Framework*, Londres, Macmillan.

Thompson, M., Ellis, R. y Wildavsky, A. (1990), *Cultural Theory*, Boulder, Columbia, Westview Press.

Thompson, M., Warburton, M. y Hately, T. (1986), *Uncertainty on a Himalayan Scale: an Institutional Theory of Environmental Perception and a Strategic Framework for a Sustainable Development of the Himalaya*, Londres, Milton Ash Editions Ethnographica.

5

La rebelión del consumidor

El consumismo insensato

Algunos consumidores acusan a otros de insensatez, de practicar un consumismo irracional o, peor aún, un consumismo moralmente erróneo. En este capítulo no pretendo exactamente defender el consumismo, pero sí quiero situar la cuestión de conciencia en el contexto de la idea de la racionalidad del consumidor. Mi argumento es el de que la mayor parte de las conciencias tienden a caer en la confusión y que el consumista no está más confundido en el plano moral que los demás consumidores. Si objetamos el consumismo insensato, lo que deberíamos objetar es algo de la cultura y la organización social en la que se da ese consumismo. Pero cuando afrontamos la cuestión, descubrimos que nos hallamos en parte ante un dilema, si no ya ante una confusión, en relación con nuestras propias elecciones de consumidores.

Comenzaré relatando una anécdota sobre no consumo o, para ser más precisa, sobre no consumo de sombreros. Un día, cuando tenía yo algo más de veinte años, me topé con mi tía abuela Ethel en Regent Street. Para mí fue una agradable sorpresa pues ella vivía en Dorset, pero mi tía no pareció muy feliz de verme. Apenas nos hubimos saludado, Ethel me confesó lo que la preocupaba: "No le digas a tu abuela que me viste en Londres sin sombrero". Desde la infancia ella se había rebelado siempre contra el juicio de su hermana mayor y, durante la edad adulta, sus elecciones continuaron expresando una temerosa rebelión contra mi abuela. Sus sobrinas nietas admirábamos su gusto y originalidad. A pesar de ser viuda de un oficial del

ejército y mantenerse con una discreta pensión, la tía Ethel llevaba una espléndida vida independiente; vivía en una casa rodante, era pintora, en suma, era la artista bohemia de la familia y llevaba la delantera a todos los demás en materia de modernidad. Criaba conejos de angora y llegó a tener un tropel de cachorros de lobo. Consumía nueces y frutas frescas y solía usar radiantes atuendos hechos a mano, abalorios de madera, brillantes chalecos bordados que hacían resaltar su blanca cabellera. Mucho después, cuando se reconoció la influencia del movimiento de artistas y artesanos, comprendimos que Ethel no era una rebelde solitaria. Otras personas estaban llevando adelante la misma rebelión contra el gusto burgués y se resistían a convertirse en víctimas insensatas de la sociedad industrial.

Para saber por qué la gente consume, tenemos que comprender por qué a veces no lo hace. ¿De dónde obtienen la fuerza espiritual suficiente para resistir? Cuando los objetos están allí, al alcance de la mano, cuando el crédito es accesible, cuando las tiendas hacen gala de sus productos, cuando la publicidad los agita ante nuestras narices, ¿cómo hacen esas personas para resistir? Esta es la otra cara del enigma de por qué algunas personas dejan pasar la oportunidad de ganar más dinero: el salario es bueno, la persona tiene el tiempo suficiente, el transporte no constituye un problema; sin embargo ese individuo no da el paso necesario para insertarse en el mercado laboral. La preferencia por el tiempo libre y la resistencia a la atracción de los bienes son dos caras de una misma moneda y la explicación de una debería aclarar la otra. El consumo irreflexivo significa estar cogido, de grado o por fuerza, en la trampa del sistema capitalista de mercado. Paradójicamente, rechazar la posibilidad de obtener un salario más alto también se considera una postura irracional, un repudio insensato a una mejora de uno mismo.

Por supuesto, las pautas de consumo de la tía abuela Ethel no tenían nada de insensato: era una mujer austera y económica; el mensaje estaba bien orientado. Ethel estaba en favor de la libertad y de los modernos principios de higiene, contra el consumo de mercancías por el consumo mismo y contra la era de las máquinas. Ella habría estado en contra del "consumismo" si esa palabra hubiese existido en su época. Suele alegarse que el error de la sociedad de consumo consiste en que los bienes de consumo llegaron a ser mercancías deseadas porque sí, utilizadas para lograr ventaja, comodidad o exhibición personal. El consumo irreflexivo es parte de una tendencia que convirtió a nuestra cultura en una víctima de la mercantilización y nos expuso a la acción depredadora de los publicitarios y los medios. Y por ello se supone que es parte de un problema relativamente moderno, la disociación del pensamiento y la conducta de las matrices preindustriales.

Lo que hoy me interesa preguntarme es si debemos consentir en reducir toda nuestra personalidad a un rol pasivo que permite mantener el sistema capitalista. Me gustaría que alguien pudiera decirme qué se puede hacer en este sentido. ¿Somos habitantes indefensos de la sociedad industrial capitalista? Si el consumismo es malo, ¿no debemos tener ninguna responsabilidad como consumidores? Mantener a raya a los productores es algo positivo, y evidentemente necesario, pero eso puede ser sólo parte de la respuesta. Si realmente no estamos pasivamente programados, ¿no podemos acaso dar algunos pasos a fin de corregir nuestros propios hábitos de compra? ¿Deberíamos retirarnos y cultivar nuestros propios alimentos? (A un costo mucho mayor, por supuesto.) ¿Deberíamos comprar vestimenta tejida artesanalmente? (También excesivamente cara y con tendencia a ser demasiado holgada.) ¿Deberíamos restringir nuestro modo de viajar? Cuando un reciente primer ministro de la India, atento al ejemplo de Gandhi, declaró que usaría únicamente el transporte público, los problemas de sus guardias de seguridad llegaron a ser abrumadores. Lo mismo podría decirse del alcalde de Nueva York que comenzó por desechar la idea de vivir en la residencia del alcalde, creyendo que habitando en su humilde morada de Greenwich Village daría mejores señales sobre su política. Si una cantidad suficiente de ciudadanos nos retiráramos del sistema industrial, esa actitud dejaría sin trabajo a miles de asalariados. La declaración de Thoreau sobre su ejemplar retiro a Walden suena escalofriantemente falsa, pues él podía salir de allí cada vez que lo deseara; parece más la actitud de una María Antonieta jugando a ser una humilde campesina, que un modelo de protesta social. De modo que debe haber otra forma de reacción que no sea la opción por apartarse.

Ante todo deberíamos cuestionar la asociación de la sociedad de consumo con la producción capitalista. El gran movimiento de la historia moderna hace que inevitablemente rela-

cionemos ambos conceptos. La búsqueda de lujos del nuevo rico, la política de competencia de clase, la presión para no desentonar, el uso de bienes destinados a aumentar la seducción, todos los aspectos políticos se conjugan aquí. En un excelente estudio de los datos históricos, Arjun Appadurai se abre paso entre las dificultades para definir los bienes de lujo. Y se refiere a ellos del siguiente modo:

> ...bienes cuyo principal uso es retórico y social, bienes que simplemente son signos que cobran cuerpo. La necesidad a la que responden esos objetos es fundamentalmente política. Es más, puesto que los bienes suntuarios se usan (aunque de maneras especiales y a un costo especial), tendría más sentido entender el lujo como un "registro" especial de consumo (por analogía con el modelo lingüístico) en lugar de considerar aquellos bienes como una clase especial de objetos. (1986, pág. 38)

Seguramente Appadurai tiene razón en esto, pero sospecho que se equivoca al limitar la idea de lujo a las elecciones de las elites privilegiadas. Appadurai considera que los signos de estar en el registro de lujos son los siguientes: limitación a las elites, complejidad de adquisición, una "virtud semiótica" capaz de señalar complejos mensajes, conocimiento especializado de sus compradores para realizar un consumo correcto y estrechamente vinculado con el cuerpo, la persona y la personalidad.

Esta definición sirve si uno está ya principalmente interesado en los procesos históricos de nuestra propia sociedad. Sin embargo, puesto que algo muy parecido al consumismo asoma su cabeza en diferentes partes del mundo, en diferentes épocas, puede ser útil aplicarlo dentro de un marco más estrecho (Hamilton y Lai, 1989). La limitación a las elites, en esta perspectiva más reducida, no es un elemento esencial de la idea de lujo. Cualquier comunidad o cualquier familia, completamente igualitaria, puede emplear un signo para algunos días, o algunas personas o algunas ocasiones que deben ser celebradas con un consumo especialmente raro. La encantadora idea de una "virtud semiótica" es una característica aplicable a absolutamente cualquier cosa y por lo tanto no contribuye a definir el artículo de lujo. De los cinco criterios presentados por Appadurai, nos quedan pues tres signos de lujo: la complejidad de la adquisición, el conocimiento especializado en consumo del comprador y el hecho de que sean objetos que sirven directamente al

cuerpo y a la persona. En suma, los lujos tienen el propósito de marcar de manera especial acontecimientos y personas. Una vez que han sido seleccionados para establecer esa marca, tales objetos adquieren una "virtud semiótica". Cuando aquello que fue considerado lujo comienza a usarse amplia e indiscriminadamente, en general advertimos que ha ocurrido algo más: los controles de la comunidad local se han debilitado. El consumismo no puede ejercer influencia si no existe una cantidad suficiente de individuos que se haya liberado de las leyes suntuarias y de las pautas de consumo estandarizadas locales. El hecho de que esas personas se liberen del control genera una demanda real de bienes que satisfacen los deseos de comodidad, bienestar y exhibición. Una fuerte corriente de ingresos y bienes comienza a fluir atravesando el filtro que controlaba las puertas de la demanda. Súbitamente los individuos se sienten capaces de desafiar la costumbre, de comprar lo que desean comprar, de usar ropa y joyas seductoras y comer alimentos exóticos. ¿Deberíamos mirar con malos ojos esa rebelión?

El consumismo comienza como una liberación. Aunque más no sea, como una liberación de una serie de tareas pesadas. En la gran novela de Raymond Williams sobre una aldea galesa de la década de 1920, *Border Country* (1960/1964) aparecen varias conversaciones que giran alrededor de los méritos relativos de la comodidad que brinda el consumo en contraposición con el viejo estilo. Tomemos el ejemplo de la descripción de una nueva cabaña:

> nada de viejas piedras en los pisos, nada de suciedad en el patio, ninguna milla por recorrer para ir de compras. Tenemos electricidad, mire, y gas para cocinar y un automóvil; agua potable y, bueno, un escusado como debe ser. A menudo le digo a Janie que nací en Glynmawr, pero que no volvería a vivir allí por nada. Ni aunque me pagaran. ¿No es así, Janie?... Allá en Glynmawr, usted sabe cómo son las cosas. Yo les pregunto: ¿Por qué conformarnos con la vieja agua sucia, las lámparas de querosene y los cubos? ¿Sabe usted lo que son los cubos? (1960/1964, págs. 153-4)

A lo largo del libro, este tema de la comodidad y la libertad personales comparadas con vivir en lugares estrechos y bajo la mirada vigilante de los demás reaparece con frecuencia. Anteriormente, esas personas solían contentarse con vivir cuatro o cinco en una habitación, ahora todos ellos desean tener una

casa propia para su familia; al final las personas que abandonan el lugar terminan por destruir el valle. Nadie podría desearles que continuaran con sus vidas agotadoras y monótonas. Lo mismo nos ocurre a nosotros cuando deseamos tener una cocina más cómoda o una mejor iluminación, tareas hogareñas más sencillas y mayor libertad para encontrarnos con otras personas en lugares distantes. A medida que extendemos las líneas de nuestros ritos de consumo, también nosotros demolemos nuestras comunidades locales. El problema sigue estando en nosotros.

Pero la rebelión de los consumidores no surge sólo contra las tareas pesadas. Es una revolución contra el despotismo de nuestros vecinos que se interesan por saber y juzgar todo lo que hacen los demás: qué comen, a qué hora envían a sus hijos a dormir, quién seduce a quién y quién usa atuendos demasiado seductores para las normas locales. Un consumista es alguien que defiende el derecho de una persona a liberarse de la tiranía de su vecino sobre sus hábitos de consumo. Insisto en que debemos entender el consumo como una forma de rebelión, no sólo para ser justos con los consumistas, sino para ubicar el consumismo moderno en el contexto correspondiente. Cualquiera que sienta apasionadamente que el consumismo es una práctica errada debería ser coherente. ¿Está dispuesto a defender las restricciones que mantienen a raya el consumismo? Los bienes que la gente puede comprar responden hasta cierto punto a las demandas que esas mismas personas se hacen entre sí y esas demandas corresponden al tipo de sociedad en que viven.

La elección básica que se hace es, no entre tipos de productos sino entre tipos de sociedades, y mientras tanto, entre los tipos de posición en la sociedad a los que podemos tener acceso según la postura que adoptemos en el debate sobre la transformación de la sociedad. Cuando hemos decidido en qué lugar deseamos alinearnos, ¿poseemos una capacidad de elegir libremente sobre los juicios que hemos de hacer en relación con los bienes? Según Pierre Bourdieu (1979), no; nuestra preferencia por los diversos tipos de alimentos y bebidas, por el estilo de vivienda y de ropa, es parte de un todo que ya elegimos inicialmente al tomar una posición en el debate político. Bourdieu diría que incluso en ese alineamiento no tenemos mucha posibilidad de elegir.

El esquema funciona notablemente bien en el caso de la sociedad francesa a causa de la estabilidad social que brindan

las Grandes Ecoles y a causa del control que éstas aseguran al orden establecido. Este enfoque nos da además una explicación racional de las elecciones entre bienes: las preferencias participan de la lucha por la supremacía. Los obreros franceses, por ejemplo, quedan fuera del mapa, en la medida en que no están interesados en juicios estéticos que nunca les darán acceso al poder. Esto, en sí mismo, es una debilidad de la teoría. Otra de sus debilidades es que no explica cómo se eligen los bienes de consumo en una sociedad cuyos miembros están más o menos económicamente bien dotados. Es decir, deja de lado el tipo de pautas de consumo que se dan en muchas de las sociedades igualitarias estudiadas por los antropólogos. El esquema es útil por cuanto nos permite advertir hasta qué punto está politizado nuestro gusto y también es bueno porque ataca la teoría economicista del consumidor, según la cual éste es un individuo que ejerce sus preferencias privadas de manera soberana. Además, el esquema explica la existencia de bolsones estables de resistencia a los ardides de los medios, pero *no* explica el sometimiento aparentemente irreflexivo a las sugestiones de los medios. Esa insensatez del consumidor es lo que molesta a todas las teorías y crea el reproche básico que se le hace al sistema capitalista.

El monitor constitucional

Para poder presentar el consumismo como un tipo de rebelión cultural tenemos que apartarnos un poco del escenario del norte de Europa. Se espera que la teoría cultural sea aplicable en el Africa, en el Mediterráneo, en todas partes, y comienza con la primera elección que hace el individuo acerca de la compañía que desea tener. Las demás personas son el problema primario y desde el punto de vista de esta teoría cada aspecto del entorno humano y material se entiende como un recurso para tratar con los otros. Este punto de partida difiere del adoptado por la investigación de mercado que parte de la idea de que cada individuo está rodeado por necesidades personales, más o menos urgentes: primero, las necesidades físicas, luego las necesidades sociales y por último las satisfacciones espirituales. Esto parece más bien la pesadilla de un loco, como si el comprador medio estuviese hambriento, desnudo y sin techo y necesitara, primero, asegurarse su próxima comida,

luego procurarse vestido que lo abrigue y lo proteja del frío y la lluvia; sólo entonces está preparado para ocuparse de su familia y las necesidades físicas de ésta y sólo una vez que obtiene todo eso se vuelve hacia el resto del mundo en una actitud más benignamente filantrópica.

En lugar de comenzar por el individuo que afronta sus propias necesidades básicas, la teoría cultural parte de un sistema estable en el cual un consumidor sabe que se espera que él participe, pues de lo contrario no obtendrá ningún ingreso. En esta teoría, el consumidor tiene lo que podría llamarse un proyecto cultural. Todo lo que elige hacer o comprar es parte de un proyecto para elegir a otras personas que lo acompañen y lo ayuden a construir el tipo de sociedad que él considera la mejor posible. Es como si cada individuo tuviera en su interior un pequeño monitor para medir los efectos constitucionales que provocaría generalizar el estado actual de cosas. Si no quiere ser dominado, evitará cualquier contacto con ciertas personas cuyos hábitos dominantes puede reconocer instantáneamente. Si lo que busca es la estabilidad, se apartará de los individuos revolucionarios que parecen ser inveterados perturbadores de los planes establecidos. Al apartarse claramente de algunos, se dirige hacia otros, lee sus señales y emite las suyas propias. Por supuesto, esas señales son los llamados bienes de consumo. El monitor constitucional es el telón de fondo elemental de las pautas de consumo y de la conducta del consumidor y hasta del consumismo.

Otra forma de expresar esta idea sería decir que el consumidor está siempre comprometido en la realización de un bien colectivo. Las formas de consumo que prefiere son aquellas que mantienen el tipo de colectividad en la que a él le gusta vivir. La teoría toma en consideración cuatro tipos de preferencia cultural.[1]

1. Una sería la preferencia liberal ideal para una sociedad que permite a sus miembros contar con la oportunidad de negociar y hacer transacciones sin ningún tipo de restricción: el bien colectivo sería un mínimo de reglas que garanticen el juego limpio, como, por ejemplo, asegurar el buen funcionamiento del libre mercado.

2. Otra sería una preferencia por la sociedad en la cual una persona que no tenga el menor deseo de negociar en busca de

poder o autoridad pueda permanecer al margen sin ser molestada. Se trataría de una comunidad de individuos aislados, de retirados o de ermitaños.

3. La tercera es una preferencia por la colaboración en una sociedad racionalmente integrada.[2] Este modelo limita el oportunismo a fin de proteger las categorías y los compartimientos que está preparado para defender.

4. Los anteriores pueden ser ambientes sociales muy restrictivos. Pero hay un cuarto tipo en el que el individuo, en lugar de dejarse dominar, como ocurre en el primer caso, por compañeros más competitivos; en lugar de soportar la pobreza y la indiferencia, que es lo que generalmente sufren quienes permanecen fuera del sistema, como sucede en el segundo caso y, en lugar de aceptar el control de un sistema fuertemente ordenado como la jerarquía, que es el que se establece en el tercer caso, prefiere unirse a un grupo de personas que piensan de manera semejante a fin de constituir un enclave protegido que protesta contra aquellos que desean dominar.

Los dos primeros tipos de preferencias hacen que el comprador quede expuesto y sea vulnerable. Las dos últimas constituyen formas de agrupación corporativas, una estructurada y la otra desestructurada. Ambas tienen poderes inherentes de resistencia a las tentaciones del consumismo. Seguidamente sostendré que cualquiera que desapruebe seriamente el consumismo debe lógicamente defender la elección de un estilo de vida comunitario. Y ésta podría ser una elección incómoda para muchos de los anticonsumistas más elocuentes.

Pasteles de crema y transporte privado

La tesis es que una comunidad controla el gasto irreflexivo como una persona controla el consumo irreflexivo de cigarrillos o de pasteles de crema... haciendo efectivos otros deseos alternativos. El paralelo entre los objetivos de una persona y de una comunidad fue propuesto por Tom Schelling (1978) y desarrollado por Jon Elster (1985) en un ensayo en el cual combina el problema del dilema del prisionero que afronta una comunidad con el dilema que se le plantea a la persona que abriga objetivos que están en conflicto entre sí, de modo tal que si alcanza uno de ellos se ve imposibilitado de realizar los demás. Un ejemplo

de "debilidad de la voluntad", o *akrasia*, es la persona que desea tener una figura esbelta y atlética, pero que no puede resistir a la tentación de consumir alimentos de muchas calorías. Uno de sus objetivos se sitúa en un momento más distante que el otro; el pastel de crema está aquí y él lo desea ahora; la respuesta placentera de la balanza o del espejo está lejos, en el futuro, de modo que se pospone. También puede ocurrir que el deseado pastel de crema le parezca una interrupción menor del plan principal para reducir su peso y se concede esa tregua porque piensa que no tendrá consecuencias en el éxito del proyecto general. Del mismo modo, el "aprovechado" del esfuerzo colectivo se persuade de que el ahora es más importante que el futuro remoto, o de que un pequeño provecho privado extraído progresivamente de los fondos de la comunidad y destinado a un propósito privado no tendrá consecuencias por las que valga la pena preocuparse. Así vemos que, aunque todos los londinenses deploran los estragos que causa en el tránsito el ilimitado transporte privado, quienes tienen automóviles los utilizan para trasladarse al centro de la ciudad en lugar de usar los autobuses o el subterráneo, y hay una debilidad de la voluntad para tratar de resolver el problema de tránsito resultante. Veamos otro ejemplo londinense semejante. La mayor parte de los habitantes de la ciudad lamentan que la competencia con los grandes supermercados vaya eliminando las clásicas tenditas de las esquinas; pero muestran debilidad de la voluntad cada vez que van en sus automóviles al hipermercado y se aprovisionan para todo el mes. La contribución que cada uno de ellos hace al despojo de un bien común parece tener una consecuencia ínfima que por lo tanto no cuenta, y aparentemente prevalece la racionalidad económica ya que la tienda de la esquina es mucho más cara: ¿por qué mi familia debería pagar de más para que el tendero mantenga su negocio?

Desde este punto de vista el consumismo no es más difícil de explicar que la incapacidad de controlar el impulso de comer lo que no nos conviene o de fumar. Lo curioso sería, en este caso, que, en los ejemplos mencionados, el control siempre se ejerciera y mantuviera con éxito. Lo que yo sostengo es que para que exista una comunidad en el sentido real de la palabra, ésta ha de imponer cierta disciplina, para utilizar la expresión de Foucault, sobre el cuerpo y sobre el espíritu. Tal disciplina sería dolorosa y por lo tanto instigaría a la rebelión. Si la rebelión

tiene éxito pueden ocurrir dos cosas: una es la rebelión contra la disciplina, un apartamiento calculado, como podría ser negarse a usar sombreros, algo asombrosamente difícil de hacer si uno permanece aislado, un signo de gran fuerza de voluntad. La otra es rechazar no sólo la disciplina, sino además la sociedad que ejerce el control.

El despotismo de la comunidad

A pesar de que existe una amplia documentación bibliográfica sobre la tiranía que ejerce la comunidad, aún prevalece una idea sentimental de ella. En otra parte yo ya protesté contra la deformación que esto ha producido en la teoría del consumo (Douglas, 1980, 1986), pero quizá convenga insistir en esta idea de que la comunidad es represiva y por cierto muy costosa. Para comenzar, cualquiera que vaya al Musée des Arts Traditionnels et Populaires de París y admire la presentación de una casita bretona advertirá inmediatamente la pequeñez de las dimensiones, la escasez de los utensilios, la economía del espacio de almacenamiento, el alto grado de orden indispensable para que cuatro o cinco personas puedan vivir en las reducidas habitaciones y, sobre todo, observará el alto grado de estandarización de los vestidos, los artefactos y la decoración. En otra pared, conjuntos de cuchillos, ganchos y puntillas testifican una fuerte definición local. ¿Por qué está todo estandarizado hasta tal punto que cualquier aficionado puede reconocer inmediatamente un producto regional?

La comunidad, cualquier comunidad, existe porque constituye una afirmación separada sobre los recursos, la época y la energía de sus miembros. No existe una comunidad si sus miembros no le conceden el derecho a financiarse mediante tributos impuestos a tales miembros. Por su parte, los impuestos que esos miembros pagan son una inversión de la que ellos obtienen los derechos correspondientes. Este es un enfoque transaccional del consumo; exige que la comunidad sea uno de los agentes de la transacción o que, por lo menos, haya otros agentes que negocien a favor de ella. Este enfoque hace necesario distinguir entre un hogar y una casa, o entre una aldea y una comunidad. "¡Qué hogar encantador tiene usted!", exclama un visitante norteamericano al entrar por primera vez a una casa. En Inglaterra esto podría constituir una expresión disparata-

da, puesto que la casa puede ser encantadora sin que necesariamente sea el hogar de nadie. Lo mismo puede decirse de ciertas aldeas de Cotswold en las que ni los techos de paja entretejida ni los jardines manicurados son una garantía de comunidad.

En *Border Country*, la novela que citamos antes, a la joven esposa le gusta ir de compras, pero ella no gasta el dinero en sí misma: compra objetos "para la casa" (Williams, 1960/1964, pág. 57). Las cortinas, los cojines, la vajilla representan un tributo al ingreso de quien sostiene el hogar para el bien común. Se da por descontado que a la casa le corresponde una parte del presupuesto familiar, una especie de impuesto a sus miembros en beneficio de la vida en común. En el mismo sentido, una comunidad aldeana tiene el derecho a reclamar una parte de los ingresos y de las energías de sus miembros. Impone sus tributos informales. Nadie puede vivir en la comunidad y dejar de contribuir con dinero en ocasión de un entierro, un bautismo, las celebraciones de las fiestas onomásticas, el baile anual de la policía o cuando se decide comprar la lancha de socorro. Algunos de estos tributos constituyen un fondo circulante como las cargas en las fiestas latinoamericanas. Algunos se recolectan y se distribuyen[3] centralmente. Un colega bretón me contó que, siendo niño, en ocasión del funeral de su abuela, fue apostado en la puerta de la iglesia para que hiciera una lista de las familias que habían aportado su contribución para que el sacerdote oficiara una misa por el alma de la difunta: era *de rigueur* que su familia retribuyera la gentileza cuando muriera cualquier miembro de las familias que figuraban en la lista. Aunque la reciprocidad se practicaba entre las familias, las donaciones eran para la iglesia, que luego se encargaría de desembolsarlas en obras de caridad. Pagar no basta: debe haber además una presencia física. En una comunidad granjera inglesa todos están obligados a concurrir al Hunt Ball, así como a contribuir pecuniariamente para que pueda realizarse. El hecho de que todos acudan al evento es uno de los modos que tiene la comunidad de saber quiénes son sus miembros, una especie de censo informal. Además, cuando una gran multitud se hace presente para contemplar las danzas de mayo, los fuegos de artificio del día del santo del lugar o el partido de criquet, se hace visible la solidaridad comunitaria. Y lo que es más significativo: la exigencia de estar presente y de pagar el equivalente de un impuesto a la comunidad canaliza las ganancias de sus miembros hacia la comunidad misma. Cuanto más pesados son los tributos y las tareas comunales, más fuerte es el signo de compromiso.

Algunas comunidades reconocen que una gran disparidad en los ingresos puede ser perjudicial y por eso utilizan el dinero que se obtiene por eventos públicos con propósitos redistributivos. El superávit individual se desvía de las manos privadas, se neutraliza o se destruye. En algunas partes de Africa cuando muere una persona importante, se queman con él muchas de sus pertenencias, con lo cual se cancelan deudas y se evitan las acumulaciones. La misma intención de reducir la acumulación excesiva puede haber impulsado los entierros de la edad de hierro y ciertamente deben haber surtido ese efecto. Por ejemplo, algunos aldeanos mediterráneos exhiben costosas ornamentaciones en sus iglesias que contrastan con la pobreza de los hogares: opulencia pública junto a miseria privada, podría decirse, invirtiendo la expresión de Kenneth Galbraith. El dinero que se destinó a los candelabros o a los pilares de mármol bien podría haber reducido la tarea de transportar cubos y de fregar los sucios pisos de piedra de las cocinas. Lo que Max Weber consideró erradamente como un signo de espiritualidad poco realista de la cristiandad medieval era en general un signo de intenso realismo, una decisión de consumo en favor de la comunidad y a expensas de lo individual.

Al mismo tiempo, la demanda pública que absorbe la riqueza privada es el paralelo de los consumidores con la fuerza laboral que condena la evasión de impuestos. Marshall Sahlins sugirió que muchas tribus de cazadores y recolectores de Australia y Africa podrían ser consideradas las primeras sociedades prósperas, en virtud de su elevada preferencia por el ocio y la brevedad de la jornada laboral (Sahlins, 1972). En muchos casos, los miembros de esas tribus no prefieren el tiempo libre a las recompensas del trabajo pero acceden a las demandas de la comunidad de estar presentes para lamentarse por un duelo, regocijarse, comer, rezar o bailar junto con los demás. Todos ellos se ajustaron a un bajo nivel de deseos privados, en parte por los altos tributos que les exige su comunidad.[4]

Para ilustrar mejor el punto, ahora me referiré a la comunidad como si se tratara de una persona con intenciones e ideas. La comunidad reconoce que el dinero obtenido no puede satisfacer todos los deseos posibles. Orlove y Rutz señalan que cier-

tos gastos indican las intenciones presentes y futuras de abandono de la comunidad: en Indonesia,

> los campesinos pobres consideran que el hecho de que los habitantes de las grandes ciudades usen ropas importadas sugiere una renuncia parcial al sostenimiento de las ceremonias... Las motocicletas son, en cierto sentido, una inversión, ya que el dinero invertido en una motocicleta reduce los gastos de transporte y permite un acceso más fácil a los mercados que se hallan fuera de la comunidad; esos aparatos pueden ser también una fuente de placer individual e indican para los demás una orientación hacia el exterior del poblado. Una motocicleta compromete a su dueño a obtener mayores ingresos que los necesarios para la mera subsistencia, para comprar gasolina y repuestos... (1989, págs. 8-9)

Quienes luchan por la supervivencia de la comunidad tienen dos preocupaciones: una es que los miembros puedan abandonarla. De hecho muchos se van y los emigrantes que regresan a la aldea son "exprimidos" despiadadamente por los parientes que permanecieron en ella. No deberían haber partido; mientras ellos no estuvieron, algunos murieron; ahora, al regresar, deben ser generosos. No es sorprendente pues que el trabajador que regresa trate de hacer grandes ahorros antes de reencontrarse con su familia. La otra preocupación es cargar con la responsabilidad de los ancianos, los enfermos y los indigentes de la comunidad. Esta alaba a quienes se ocupan de sus ancianos. En cierto sentido, ganarse ese beneplácito es como un fondo de pensión. Aquel que invirtió en la comunidad durante toda su vida espera que alguna u otra persona próxima a él lo cuide, y todos ellos observan fijamente a los desertores. La comunidad será dura con todo aquel contra quien el anciano o el indefenso tenga un reclamo insatisfecho y todos se sentirán comprometidos en esa actitud de repudio. Este siempre anduvo ebrio, no es sorprendente que carezca de ahorros; aquel apostaba a los caballos y tiene la culpa de haberse quedado solo; el de más allá fue pendenciero, demasiado engreído y poco religioso. La comunidad termina aplicando como excusa ciertas normas de buen comportamiento doméstico, de salud y de higiene. Si alguien se endeuda por su propia irresponsabilidad, la comunidad no ha de ser generosa con el crédito. La comunidad acepta la responsabilidad y ello justifica el control de los bienes ostentosos, y la crítica del despilfarro, del exceso de alcohol y del juego. La comunidad no protege a los desviados. Debe asegurarse de que sus miembros no sólo paguen sus impuestos ahora, sino de que sean capaces de continuar pagándolos. De ahí la presión contra el derroche, la preferencia por prevenir el futuro y la tiranía general sobre el consumo privado.

Todo el que invierte en una comunidad de este tipo espera de ella una retribución. Si paga sus tributos, espera que los demás hombres no seduzcan a su mujer o a sus hijas. Si paga sus tributos, espera que las mujeres o las hijas de los otros no lo seduzcan a él ni seduzcan a sus hijos, pues con ello se arruinarían sus planes de alianzas matrimoniales. De ahí surgen ciertas reglas sobre el cuerpo, la estandarización de la vestimenta, los adornos y todo lo relacionado con el sexo. Pertenecer a una comunidad semejante implica aceptar sus normas. La excentricidad está mal vista y el estilo rimbombante se reprueba tanto como el aspecto desaliñado. De ahí la estandarización de los objetos. El artesano debe alcanzar la excelencia sin llegar a ser ostentoso. Los trabajos artesanales destinados a construir los utensilios cotidianos que tanto admiramos deben responder a ciertos cánones de economía, talento, proporción, escala y adecuación a la función y el almacenamiento. La exhibición artística, la originalidad, la prodigalidad pueden no ser convenientes en el caso de objetos de propiedad pública. Los objetos de uso cotidiano están minuciosamente graduados según su utilidad. Ciertos objetos especiales están dotados de una riqueza semiótica y su consumo se rige por reglas, de modo tal que puedan señalar las ocasiones en que la comunidad celebra su propia existencia. Los objetos están codificados y conocer esos códigos es un modo de proclamar la calidad de miembro. Esta es la base de la tiranía que tiñe cada elección de consumo en un sistema de comunicación. Aquí no hace falta preguntarse cómo una persona encuentra la fuerza para resistir el señuelo de los bienes de consumo; la fuerza se halla en la vigilancia de los vecinos, respaldada por la seguridad de la comunidad local. Cualquiera que haya sido miembro de una comunidad de este tipo sabe que hace falta más valentía para apartarse de las normas que para permanecer fiel a ellas.

El consumo racional

Aunque esta visión recurre a un conocimiento bastante común y difundido de las pautas de consumo, tiene el mérito de

colocar las arcas comunitarias y las posesiones privadas como tormentosos rivales. Además explica por qué la comunidad vigila de manera tan crítica el consumo de sus miembros y juzga tan duramente cualquier desviación. Cuanto más frágil es el vínculo comunitario, más severa y ansiosa es esa vigilancia y más se aviva el fuego de la rebelión. Tomar la decisión de invertir socialmente no es en absoluto una actitud irracional (según la expresión de Orlove y Rutz), como tampoco lo es decidir invertir y gastar en el plano personal. Tanto el consumismo como el anticonsumismo son elecciones razonables. Sin embargo, no hay simetría. Siempre es factible tener un programa de consumo para uno mismo. Un programa de inversión comunitaria puede ser irrazonable puesto que depende del continuo apoyo de otras personas.

Retornando a los cuatro proyectos culturales que esbozamos al principio, vemos que cada uno de ellos presenta a la persona racional con un objetivo: el tipo de sociedad en el que le gustaría vivir. Una vez establecido el objetivo, es racional que el consumo se realice con el fin de servir a ese propósito y que se invoque la conciencia para sostener el modelo elegido. En el caso de la preferencia liberal por una sociedad basada en reglas de libre juego, las pautas de compra de la persona pueden reflejar una rebelión consciente contra el despotismo comunitario. En el caso del individuo que prefiere el aislamiento y desea vivir en una sociedad que lo deje en paz, la dignidad principal de una vida contemplativa puede justificar sus gastos erráticos pero escasos. En el enclave, la conciencia de miembros fue atizada en protesta contra la búsqueda liberal de comodidad y facilidades. En la comunidad racionalmente integrada la conciencia se dirige hacia la supervivencia colectiva, por ello se amonesta a los incipientes desertores. De modo que, ¿en qué caso podemos hablar de irracionalidad?

La mayor parte de las rebeliones del consumidor son simbólicas, son gestos de independencia, como la negativa de la tía abuela Ethel a usar sombreros. Sin embargo, por fuera de los niveles de censura de la comunidad, existen cepos para atrapar al desertor. El hecho de decidir liberarse de la censura de la comunidad implica elegir vivir en una sociedad en la que cada uno encuentra sus aliados mediante sus propios esfuerzos personales, una sociedad competitiva en la que el consumo es inevitablemente competitivo. Thorstein Veblen y muchos otros

describieron muy acertadamente este campo. Pero sería un grueso error suponer que el consumo competitivo es irreflexivo. En un mundo competitivo, las señales de éxito atraen aliados y negocios; y uno puede fácilmente adornar el consumo a fin de dar esas señales. Así es como los lujos y las necesidades se confunden y la total descontextualización produce la sensación de un consumismo desordenado. Sólo las comunidades relativamente estables pueden determinar y mantener una distinción entre lujos y necesidades. Lo que otras personas llaman lujos, en el plato del consumista (o en su dormitorio o en su cuarto de baño) parece una suma incoherente de cosas. La verdad es que el consumismo forma parte de un estilo de vida altamente competitivo, al cual se puede arrastrar toda clase de objetos con el fin de agradar a un cliente o a un aliado. El consumismo competitivo necesita rodearse permanentemente de lujos con el propósito de exhibir recursos. La competencia necesita derribar las barreras que pone la comunidad, expandir la gama de sus transacciones. No es sorprendente pues que se burle de las restricciones referentes al derroche así como de las disciplinas impuestas al cuerpo con las cuales una sociedad mantiene el consumo dentro de ciertos límites.

El consumismo no es irracional en sí mismo; lo irracional sería que las mismas personas que dicen preocuparse por los problemas ambientales sean quienes se trasladan en transportes privados en la metrópolis; que las mismas personas que se preocupan por la ausencia de una solidaridad comunitaria obliguen a cerrar sus puertas al tendero de la esquina comprando en los grandes supermercados. La conducta racional es la de aquel que pone su dinero donde dicen sus labios y reconoce los tributos y los impuestos comunitarios como lo que éstos son.

Notas

1. La teoría cultural se concentra en cuatro tipos posibles de ambiente social, sostiene que ésos son los tipos estables y viables de sociedad y que los demás se hallan en una etapa de transición entre uno y otro de aquéllos; también sostiene que en toda comunidad existen presiones para transformar la constitución existente en uno u otro tipo y que esas presiones se manifiestan en un debate normativo regular. Además, cada tipo de cultura se define por contraste y contra la atracción de los demás. Existe una amplia bibliografía que ha desarrollado esta teoría, que la ha ilustrado y que la ha desafiado. Sobre una bibliografía, véase Thompson y otros (1990).

2. Los mismos cuatro tipos culturales pueden definirse de acuerdo con la clase de integración y por el grado de integración preferida: el ideal liberal ha de producir una integración basada en la eficiencia económica y en el poder que se acumula donde se sostiene la riqueza; los aislados prefieren el menor grado posible de integración pues confían en que de ese modo se los dejará tranquilos; los enclavistas, por el hecho de estar integrados en virtud de un principio de protesta voluntaria, se organizan con referencia a su propia frontera exterior; aquellos que prefieren una integración que organice una amplia gama de objetivos comunitarios positivos tratan de construir una colectividad que, en la práctica, se focalice en varios centros institucionales que se equilibren recíprocamente.

3. Véase el análisis que hace Karl Polyani de las pautas de intercambio de obsequios en las civilizaciones antiguas, pautas que él comparó explícitamente con la distribución hogareña. Aquí yo invierto por completo la analogía.

4. Sobre una interesante discusión de estos debates, véase Ahrne (1988).

Referencias bibliográficas

Ahrne, G. (1988), "A labour theory of consumption", en Per Otnes (comp.), *The Sociology of Consumption*, Oslo, Solum Forlag, págs. 50-52.

Appadurai, Arjun (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1979), *La Distinction*, París, Editions Minuit. [*La distinción*. Madrid, Editorial Taurus, 1991.]

Douglas, M. (1980), *The World of Goods*, Nueva York, Basic Books.

Douglas, M. (1986), *How Institutions Think*, Nueva York, Syracuse U.P., cap. 3. [*Cómo piensan las instituciones*, Paidós 1996.]

Elster, J. (1985), "Weakness of will and the free-rider problem", *Economics and Philosophy*, 1, págs. 231-65.

Hamilton, G. G. y Lai, Chi-kong (1989), "Consumerism without capitalism: consumption and brand names in late Imperial China", en B. Orlove y H. J. Rutz (comps.), *The Social Economy of Consumption: Monographs in Economic Anthropology*, nº 6, Washington, DC, University Press of America, págs. 253-80.

Orlove, B. y Rutz, H. J. (1989), "Thinking about consumption", en *The Social Economy of Consumption: Monographs in Economic Anthropology*, nº 6, Washington, DC, University Press of America.

Sahlins, Marshall (1972), *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton. [*Economía de la Edad de Piedra*. Torrejón de Ardoz, Ediciones Akal, 1983.]

Schelling, T. (1978), "Egonomics, or the art of self-management", *American Economic Review: Papers and Proceedings*, 68, págs. 290-4.

Thompson, M., Wildavsky, A. y Ellis, R. (1990), *Cultural Theory*, Boulder, CO, Westview Press.

Williams, R. (1960/1964), *Border Country*, Londres, Chatto & Windus, Citas de la edición de Penguin, 1964.

6

Animales anómalos y metáforas animales

Lo que sigue es una advertencia contra dos ideas comúnmente difundidas sobre el simbolismo. Una de tales ideas es el uso imprudente de la palabra "anomalía", la otra es el uso igualmente imprudente de la metáfora. Una vez que haya explicado cuáles son las trampas, sugeriré un modo de evitarlas.

La idea de que la percepción de un tipo animal anómalo nos llega en virtud de la naturaleza de los órdenes biológicos puede desecharse con firmeza. Las anomalías animales no son inherentes a la naturaleza sino que surgen de rasgos particulares de esquemas clasificatorios. En *Purity and Danger* (1966) yo pensaba que con decir esto bastaba. Me concentraba en "lo que no encaja" y puesto que ningún esquema de clasificación puede cubrir la infinita variedad de la experiencia, siempre habrá elementos que "no encajan". De modo que se trata de una cuestión de idiosincrasia cultural establecer qué elementos escapan entre las mallas de las clasificaciones, así como se trata de una tendencia cultural advertir siquiera la existencia de esos elementos y, en caso de que se los perciba como anómalos, que esto provoque algún interés especial, ya sea de aprobación, ya sea de disgusto. De modo que aparentemente el programa que hacía falta para avanzar un paso más consistía en examinar las condiciones sociales que demandan las clasificaciones concisas y exhaustivas y aquellas que alientan una actitud flexible ante lo que encaja y lo que encaja mal. Comenzando con *Natural Symbols* (1970) y continuando hasta mis trabajos actuales, en el centro de mis intereses estuvieron siempre las cuestiones relacionadas con la clasificación, antes que las cuestiones sobre

la identificación de anomalías o metáforas particulares. El programa no contribuye a interpretar metáforas o a reconocer anomalías pues se concentra sólo en rasgos de clasificación sustentados por el uso práctico, de modo que, a primera vista, no me resulta fácil tener algo que decir sobre el simbolismo animal. Sin embargo, hay mucho por decir sobre las interpretaciones de las metáforas y de las anomalías en general que quizá sea útil.

Evidentemente nos equivocamos al decir que una cosa es anómala utilizando nuestras propias categorías. Ni siquiera es suficiente analizar ciertas anomalías naturales tales como las aves no combativas, los peces voladores o los perros que no ladran, partiendo de nuestra idea de naturaleza. No deberíamos esperar que a aquellas subespecies que nosotros consideramos desviadas, ampliamente distribuidas por océanos y desiertos, se les atribuya una especial condición taxonómica en todas las culturas. Bulmer (1986) quiso poner a prueba esta idea tratando de determinar las aves prohibidas en el Levítico 11 y en el Deuteronomio 13, pero no pudo más que llegar a la conclusión de que el argumento no era sólido.

Un antropólogo que afirma saber que un animal particular o un tipo humano particular es percibido en una cultura extranjera como una anomalía tiene que justificar tal afirmación. Pero ¿cómo justificarla? El camino correcto que debe seguir el antropólogo para tratar con las anomalías supuestas es el mismo que debe seguir para tratar con las metáforas. La mayor parte de los análisis del simbolismo de los animales muestra el reino animal como una proyección o una metáfora de la vida social; el análisis depende implícitamente de la semejanza o la representación pictórica. Esa dependencia puede ser directa, como cuando se dice que el animal revela sentimientos humanos particulares, tales como la compasión o la crueldad. O más indirecta, como cuando por su diligencia o su carácter revoltoso, por ejemplo, se considera que un animal representa ciertos tipos de conducta humana. Todas las identificaciones metafóricas dependen de establecer un paralelo. El ejercicio es identificar alguna similitud en ambos campos. Sin embargo, la imaginación no tiene límites para determinar patrones ni para encontrar semejanzas. De modo que tampoco hay límites para el propósito de encontrar similitudes entre cualquier conjunto de objetos.

Como observó Goodman (1972), la similitud no es una cualidad de las cosas en sí mismas. Este autor hace siete reparos a la postura de considerar la similitud como una explicación. El primer reparo se relaciona con su preocupación por que se comprenda mejor la naturaleza de la abstracción y el realismo en el arte:

> La similitud no distingue ningún símbolo como particularmente "icónico", ni justifica que se clasifiquen las pinturas como más o menos realistas o convencionales.
>
> La representación no depende sólo de la semejanza.

La similitud es relativa, variable y depende de la cultura.

El segundo reparo consiste en afirmar que la similitud no distingue las réplicas. El tercero aplica el segundo a los hechos; dos interpretaciones de una misma obra teatral pueden ser muy diferentes, la repetición de una misma conducta puede incluir secuencias ampliamente variables de movimientos. ¿Qué hace que se pueda decir con certeza en un trabajo científico que hay igualdad?

> Si experimentamos dos veces, ¿las diferencias entre las dos ocasiones hacen que se trate de dos experimentos distintos o sólo de dos instancias diferentes del mismo experimento? La respuesta... siempre está relacionada con una teoría; no podemos repetir un experimento y buscar una teoría que lo incluya; por lo menos debemos contar con una teoría parcial antes de saber si lo que tenemos es una repetición del experimento. (Goodman, 1972, pág. 439)

El cuarto reparo que hace Goodman es que la similitud no explica la metáfora ni la verdad metafórica. O, para decirlo de manera inversa, la práctica de referirse a dos objetos metafóricamente constituye su similitud.

> El uso metafórico puede servir para explicar la similitud mejor de lo que —o por lo menos tan bien como— la similitud explica la metáfora. (Goodman, 1972, pág. 440)

Los dos reparos que siguen tienen que ver con la inducción y aunque son muy relevantes en cuanto a las inducciones que, como antropólogos, hacemos sobre los principios que gobiernan otras culturas, prefiero dejarlos de lado en este contexto. Ya el hecho de aceptar las cuatro primeras objeciones constituiría

para cualquier antropólogo una severa limitación de las actividades interpretativas que realiza normalmente. Lo único reconfortante es que la similitud depende del uso, de un hábito, una práctica, una teoría, por pequeña que sea, o una hipótesis, aunque sea implícita, que identifica las propiedades comunes que se mantienen para constituir la similitud. Si el antropólogo puede determinar la teoría foránea que defiende una metáfora foránea y puede mostrar que esos foráneos utilizan la teoría para la predicción, la producción o como recurso, su interpretación pisa pues terreno seguro. De lo contrario, lo más probable es que el antropólogo esté forzando la similitud dándole más valor del que en realidad tiene.

Esto equivale a decir que una interpretación basada en discernir una correlación entre un conjunto de cosas y su representación exige una mayor garantía. Las metáforas no son fenómenos más naturales que las anomalías. Para evitar que se lo tilde de demasiado imaginativo, el antropólogo necesita hacer algo más. En primer lugar, la metáfora extranjera debe contar con un testimonio local de que eso es lo que realmente significa para el extranjero. Luego está el problema de la calidad de ese testimonio: ¿hubo una sola persona que lo dijo o hay alguna prueba de un uso más amplio de la metáfora? ¿Su uso se limita a un único momento lírico de la rapsodia de un poeta o está institucionalizado como parte de los hábitos regulares de esa gente y se trata de una semejanza determinada por sus teorías del mundo y sus hipótesis?

El análisis de Turner (1962) de las metáforas sobre la blancura en la cultura ndembu cumplen con los tres requisitos. ¿Por qué podemos creerle cuando dice que para los ndembu la blancura de la leche se parece a la savia blanca de cierto árbol y que la blancura de ambos y la blancura en general significan la descendencia matrilineal y la continuidad? Aceptamos estas metáforas no por el mero hecho de que Turner pueda citar y nombrar a sus informantes ndembu. El propio Turner presenció los usos que se les daban a las metáforas en ceremonias que exponían el carmesí de la sangre y el de la savia roja de ciertos árboles, la negrura del carbón vegetal y de la bilis. Pero la prueba más importante de la institucionalización de la significación de los colores está en su informe de los alineamientos sociales en clanes y aldeas. Su interpretación de las metáforas depende del uso que se les da a éstas en diversas ceremonias que

cumplen la función de teorías que sostienen las percepciones de similitud. Las explicaciones que los ndembu dan de las causas de esterilidad, enfermedad y muerte son en realidad teorías que amparan esas metáforas con coherencia en niveles muy diferentes.

El ejemplo es particularmente útil para mi propósito porque Turner se apartó imprudentemente de esas salvaguardas de su interpretación y trató de encontrar las significaciones que los ndembu daban a la blancura en otras culturas (1962) y, como es de imaginar, las encontró, por lo cual fue debidamente criticado. En aquellas situaciones en las que no hay garantías contra el reconocimiento subjetivo de la similitud, el investigador siempre encontrará lo que busca.

Confieso francamente que en *Natural Symbols* (1970) yo escribí considerando que la interpretación de la metáfora debía ser correcta si se podía mostrar que tal interpretación correspondía a la estructura social. Pero mi percepción de la estructura social como una estructura semejante a la del orden simbólico es una semejanza que yo determiné. Y esto también necesita un sustento. Goodman dice que la correspondencia nunca conlleva su propia garantía; la coincidencia entre el sistema simbólico y el sistema social es una similitud que yo percibo, pero esa similitud no puede por sí misma confirmar la interpretación que los iguala. Lamentablemente, los reparos que hace Goodman al abuso de la similitud anulan esta complacencia interpretativa. Primero, se aplican a la práctica de reconocer cualquier configuración como semejante a alguna otra cosa, ya que la similitud no es una cualidad inherente a las cosas. Cuando reconocemos que un sistema social es el mismo un año y al año siguiente, estamos invocando nuevamente la similitud; pero ahora sabemos que la similitud no es una cualidad de las cosas. Los rasgos de ese sistema social que continúan coincidiendo de una visita a la siguiente deben ser seleccionados por el observador como en cualquier otro caso de similitud. El hecho mismo de ver que los mismos órdenes sociales se mantienen entre las dos visitas implica dejar los cambios en un segundo plano o pasarlos directamente por alto.

Ignorante de esas asechanzas, he atribuido a los antiguos israelitas una construcción metafórica en la que se establece una analogía recíproca entre mesa, altar y lecho matrimonial, y también entre templo, nación y cuerpo humano y utilicé la

estructura más amplia de analogía para explicar las categorías animales prohibidas en el código alimentario mosaico (Douglas, 1975a). Si todas esas interpretaciones deben reelaborarse desde el principio porque comenzamos a tomar seriamente a Goodman, también debería hacerse lo mismo con muchas otras interpretaciones de los símbolos animales. No daré nombres, pero sólo señalaré que estoy en buena compañía. Los argumentos a favor de las metáforas animales no son ni más débiles ni más fuertes que los argumentos en favor de las metáforas referentes al pelo, a los alimentos y al sexo.

Otra estratagema interpretativa favorita es un caso aun peor: me refiero a la promesa de mostrar que las formas simbólicas son imágenes invertidas de la realidad social (véase la discusión sobre la inversión en relación con el folklore en el capítulo 1). Primero está la cuestionable identificación de imágenes duraderas en el simbolismo; en segundo lugar, está la recusable identificación de pautas duraderas en la conducta social; en tercer lugar, está la dudosa supuesta semejanza entre la configuración simbólica y la configuración de la sociedad. En cuarto lugar, está la aun más dificultosa identificación de la configuración inversa de una imagen; luego, la supuesta configuración inversa duradera de la realidad social, y por último, nos queda el problema de la pretendida correspondencia entre dos imágenes invertidas.

Un modo posible de escapar de las objeciones a la similitud y de otras dudas es lanzar todas las metáforas por los aires al mismo tiempo, hacer girar la rueda luminosa de espejos y provocar un deslumbramiento tan virtuoso que haga sucumbir a todos ante la irresistible configuración de configuraciones reflejándose entre sí. Este método fue utilizado brillantemente por Geertz (1973) en su informe sobre las riñas de gallos de Bali. Al leerlo, la crítica quedó seducida por cada nueva faceta de semejanza puesta en el juego de las metáforas coincidentes. Por ejemplo, el gallo que el observador de la riña mantiene entre sus rodillas es un pene metafórico. En sí mismas las muchísimas facetas adicionales de la metáfora no contribuyen a mejorar el análisis de la significación de la riña de gallos; a su supuesta coherencia, ya que depende de nociones de similitud, también le caben los reparos puestos por Goodman. La presunta coherencia entre metáforas es un buen signo de la perseverancia y el ingenio del investigador; tratar de demostrarla es un acicate

para mejorar las pruebas con que cuenta. Pero la coherencia entre numerosas metáforas no puede por sí misma justificar un argumento. Hace falta algo más.

Siguiendo a Ryle (1949), Geertz llamó a este método de contener la vocación del etnógrafo "descripción densa", un intento de comprender "la clase de estructuras superpuestas de inferencias e implicaciones, a través de las cuales un etnógrafo trata continuamente de abrirse paso" (Geertz, 1973, pág. 7). Como las significaciones de los pueblos estudiados están densamente intercaladas, el etnógrafo debe tener la habilidad sutil de descubrir los diversos estratos. La fuerza que tiene esta forma de investigar para ser convincente depende de la coherencia entre múltiples contextos que sea capaz de mostrar.

Hay una diferencia entre el uso que le dan Ryle y Geertz a la idea de "descripción densa". Ryle la utiliza de manera crítica en un argumento filosófico sobre lo que implican los procesos cotidianos de interpretación. Geertz la utiliza prescriptivamente para ayudar a los etnógrafos a describir las significaciones de otros pueblos. Ambos son cautelosos en cuanto a atribuir una excesiva teorización intelectual a los agentes que son objeto de estudio. Geertz es sumamente cauto en lo que se refiere al tipo de teorización que codifica regularidades abstractas y trata de generalizar hasta el punto de crear un mundo de fantasía de la satisfacción académica que no tiene correspondencia con las realidades etnográficas. Para él la "tarea esencial en la elaboración de una teoría es, no codificar regularidades abstractas, sino hacer posible la descripción densa; no generalizar a través de casos particulares, sino generalizar dentro de éstos" (Geertz, 1973, pág. 26) y luego construir gradualmente una comprensión del modo en que funcionan los procesos culturales. Geertz no pretende prescindir de la teoría, pero quiere que ésta sea modesta y segura en sus microfundamentos.

Geertz es muy explícito al decir que no recomienda la descripción densa como un método capaz de reemplazar las técnicas establecidas de reunir información. La descripción densa es más bien un resultado o un objetivo. Si Geertz ofreciera la rica concatenación de metáforas que exhibe como un método de etnografía, sería vulnerable a la acusación de basar la explicación en la similitud. Las objeciones antes mencionadas no son aplicables si la densidad de la descripción se examina poniendo suficiente atención a las intenciones enmarcadas por

los soportes institucionales que coordinan y afirman las significaciones, pero los observadores tenemos que catalogarlas y evaluarlas. También nosotros debemos justificar nuestras interpretaciones de las metáforas y tampoco aquí la similitud distingue las réplicas o los iconos. También nosotros dependemos de las teorías y de los hábitos institucionales para nuestras interpretaciones. Aunque comparto plenamente con Geertz la preferencia por las teorías pequeñas aplicadas en los microniveles, estoy segura de que es mucho mejor formularlas explícitamente.

La tentación de dejar que la semejanza opere como explicación es grande pues la coherencia de las metáforas funciona muy bien como una regla interpretativa dentro de una cultura. Recordemos que la similitud depende de la cultura. La similitud tiene fuerza explicativa dentro de nuestra propia cultura, basada como debe ser en percepciones compartidas de similitud. Las afirmaciones de similitud "son útiles aun en las calles" (Goodman, 1972, pág. 446), pero no nos permiten ir de una cultura a otra.

En esta línea de argumentación, si los informes de campo tienen dificultades con las metáforas, las tienen más aún con la mitología. Nada puede despejar las dudas sobre la interpretación de metáforas en su uso puramente literario. En algunos géneros hay equivalentes verbales de las estructuras institucionales que las sustentan que aseguran las interpretaciones de los ndembu hechas por Turner. Por ejemplo, aunque haya muchas razones para despertar el escepticismo sobre mi interpretación de las reglas alimentarias mosaicas, ésta es en realidad mucho más segura por el simple hecho de que se trata de reglas que deben ser observadas y por lo tanto de conceptos y teorías de los que se puede esperar que se aplicaran de modo mucho más práctico de lo que nunca podrían aplicarse los relatos. La narrativa presenta problemas sobre la simbolización, y las soluciones literarias por sí mismas no contribuyen a interpretar los materiales antropológicos sobre los símbolos usados, y lamento tener que decir que no creo que el punto de vista que desarrollo aquí pueda ser de alguna ayuda para el análisis literario, asociado como está a modelos representacionales de interpretación (véase el capítulo 1).

Retornando a las objeciones de Goodman, puesto que la similitud está vinculada con la cultura, lo que necesitamos es

desarrollar nuestra cultura de interpretación antropológica. Y puesto que la similitud no identifica iconos, y puesto que por sí misma no da garantías de interpretación, ningún método basado únicamente en la teoría representacional puede servir. La teoría debe vincular sistemáticamente la conducta con la interpretación; debe ser una teoría de la conducta.

Por falta de discusión de método y teoría, los materiales reunidos en trabajos de campo realizados en Africa central sobre simbolismo animal continúan siendo muy dispares. Los lele prestan especial interés al oso hormiguero escamoso más pequeño o pangolín trepador (figura 6.1). Solían hacer de él objeto de un culto a la fertilidad. Yo lo describí (1957, pág. 50) como anómalo en el sistema de clasificación de los lele, sobre la base de las descripciones hechas por éstos de los hábitos y el hábitat de dicho animal y sumando a esto mi conocimiento de los ritos que los lele practican cuando cazan un ejemplar y lo comen y mi conocimiento de las teorías lele sobre la enfermedad y la salud. Me gustaría saber si los pueblos vecinos en cuyas selvas también habita el pangolín lo consideran asimismo como un mamífero parecido a un pez que trepa árboles, uno de los espíritus más poderosos de la naturaleza dentro de su mundo, capaz de conceder fertilidad y buena caza.

Roberts (1986) y Thomas Blakeley (comunicación personal) trabajaron durante mucho tiempo entre los tabwa, que viven al norte y al este del territorio de los lele. Los tabwa también conocen el pangolín y utilizan sus escamas en medicina, pero le prestan mucha menos atención que a otro animal que también come hormigas, el oricteroco del Cabo. En la mitología de los tabwa, éstos tratan al oricteroco como el sustituto de un ser humano heroico, pero yo expliqué por qué el material mitológico que no está sustentado por la práctica y la teoría es un apoyo débil para la interpretación. Está claro que la práctica tabwa sostiene la afirmación de que el oricteroco del Cabo es considerado por este pueblo como una bestia anómala: su largo hocico sensible les recuerda un pene; cuando lo matan los cazadores tratan de que las mujeres no lo vean por las risas burlonas que despierta en ellas la sexualidad obscenamente excesiva de una criatura con un pene en cada extremo. Los informes señalan que los tabwa no realizan ningún rito relacionado con este animal. La mayor parte de la información sobre las actitudes de los lele en relación con los pangolines procede

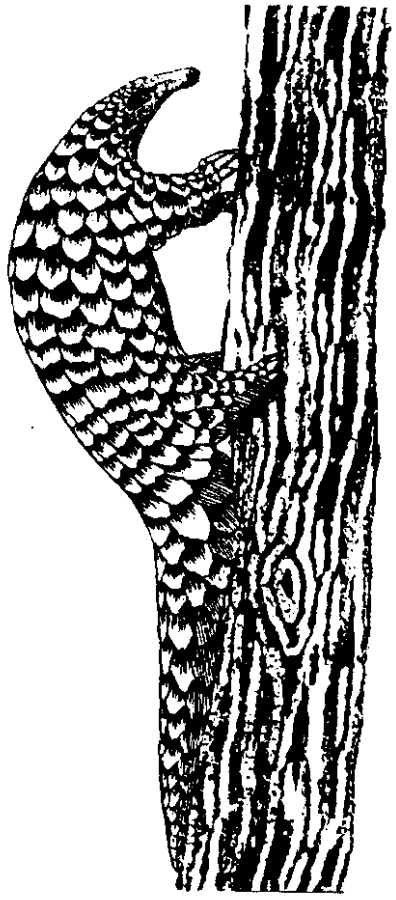


Figura 6.1. Pangolín trepador (dibujado por Pat Novy).

de las reglas y la conducta alimentaria, y no conozco ningún mito lele vinculado ni con pangolines ni con los oricterocos del Cabo. A lo sumo sé que los lele consideran al oricteroco más como un animal de madriguera en absoluto impresionante, de disposición tímida, con las patas traseras demasiado débiles para correr y un hocico gracioso. Quizás haya muchas más similitudes entre el simbolismo animal de los lele y el de los tabwa, pero los intereses por completo diferentes de los diversos investigadores hacen inútil cualquier intento de comparación.

Carezco de materiales comparables sobre el simbolismo animal de otras partes del Africa central, pues mis colegas más próximos que trabajaron en la región son especialistas en historia, o en mitología, o en etnociencia y en simbolismo, pero

ninguno está realmente interesado en los hábitos alimentarios y en las reglas dietéticas. Es posible, aunque creo que no admisible, que los lele sean los únicos que posean complejas reglas que prohíben los diferentes tipos de carnes animal a las diferentes categorías sociales. Goody (1982, págs. 38 y 97) resta importancia al simbolismo social de los alimentos en Africa, en comparación con Europa y Asia, pero en el caso de los lele, ese simbolismo expresa distinciones de categoría de un tipo más especializado, entre hombres y mujeres, entre niños y adultos, entre muertos y vivos, entre los iniciados en la religión y el pueblo laico. Al trazar el mapa de las categorías humanas y las categorías animales y observando las reglas que las conectan, pude trazar diagramas que mostraban los tipos animales como proyecciones de la sociedad humana (1975b, pág. 299). Hacerlo me resultó bastante fácil y, desde mi punto de vista, estéticamente satisfactorio. Esperaba que la similitud de los dos cuadros despertara aprobación. Pero ahora que sé que la similitud en sí misma no distingue iconos ni réplicas, tengo que reconcebir la idea partiendo del conocimiento de que la semejanza no garantiza la interpretación. Teniendo en cuenta la lección de que la similitud no puede cargar con el peso explicativo, trato de examinar nuevamente el material.

En el verano de 1988 regresé al Zaire y volví a visitar a los lele después de una larga ausencia. Todo había cambiado. La cristianización había llevado la antigua religión a un plano subterráneo; la intensa animosidad entre los cristianos y el resto de la población se manifestaba en acusaciones recíprocas de brujería; el culto del pangolín estaba proscripto, sus prohibiciones eran motivo de diversión para los cristianos y de incomodidad para los creyentes. Además, la reducción de la selva y de su fauna implicó que ya nadie viera muchos de esos animales que antes formaban parte del menú regular. En consecuencia, me fue fácil oír relatos sobre los animales que antes eran secretos privativos de los iniciados. Por ejemplo, aprendí que la larga lengua con que el pangolín caza las hormigas está sujeta a las vértebras superiores y sostiene las costillas en su lugar. Esto le procura una enorme ventaja contra la brujería que ataca los pulmones de sus víctimas, pues su lengua sostiene firmemente las costillas de modo tal que éstas nunca pueden desprenderse de la columna vertebral como se supone que les pasa a los seres humanos, lo cual les produce dolores pectorales, tos y

hasta la muerte. Una visita más prolongada me hubiera permitido obtener más maravillosa información de este tipo sobre animales individuales. Aprendí, por ejemplo, que los adivinos iniciados tienen prohibido comer el varano del Nilo, a causa de su piel manchada y, a medida que fui confeccionando una lista de las prohibiciones que pesaban sobre otros animales manchados, descubrí un campo teórico completo sobre los espíritus de la naturaleza y su interés por las manchas y por una clase de enfermedades de la piel que incluye la viruela. Inevitablemente, la preocupación por la clasificación de animales y humanos conduce a teorías locales sobre la vida y la muerte cuyos resultados se muestran en los alimentos que consumen y en las reglas dietéticas. Las teorías sustentan la clasificación y dan sentido a las metáforas. Llegar a conocer esas teorías permite al investigador superar las teorías representacionales de la cognición y evitar así las objeciones sobre el uso indebido de la similitud. Pero, ¿cómo podemos llegar a conocer las teorías de esos pueblos? Seguramente no deduciéndolas de las metáforas.

A fines de la década de 1980, después de que numerosos filósofos insistieron en afirmar que la igualdad no es una propiedad de las cosas, la idea de que las categorías animales sirven primariamente como un modelo abstracto de la sociedad humana parece muy cuestionable. Yo sostengo que las categorías animales surgen en los mismos patrones de relaciones como aquellas de los humanos, porque los llamados humanos entendemos los tipos animales como si éstos obraran de acuerdo con los mismos principios que nosotros. En este enfoque, los seres humanos, esto es, los extranjeros sobre quienes los antropólogos informan en sus trabajos etnográficos, emplean una economía cognitiva. No utilizan a los animales para trazar elaborados retratos de sí mismos, ni tampoco los usan necesariamente para formularse y responder profundos problemas metafísicos. El argumento es que ellos tienen razones prácticas para tratar de entender y predecir los modos de ser de los animales, razones que tienen que ver con la salud, la higiene y la enfermedad. Los principios de mayoría de edad, de intercambio matrimonial, de territorio y de hegemonía política que utilizan para explicar su propia conducta son los mismos que emplean para hacer predicciones sobre la conducta animal. Este es un argumento muy económico que depende de un bajo micronivel de observación y de una teoría modesta que es más

plausible que la teoría de una proyección de la sociedad humana en la naturaleza.

Podemos aceptar la idea de que los seres humanos necesitan concebir su diferencia respecto de los animales y que las diferenciaciones animales constituyen una fuente sumamente apta de metáforas para reflexionar sobre la diferenciación humana, sin aceptar por ello la idea de que un mundo animal ajustadamente diferenciado es esencialmente un recurso para reflexionar sobre nosotros mismos. Más bien ocurre lo contrario, ¿de qué otra manera podemos pensar sobre el modo en que los animales se relacionan entre sí si no es sobre la base de nuestras propias relaciones?

Esto no equivale a cuestionar la iconicidad de un modelo animal del mundo humano. Podemos cuestionar que reflejar la sociedad sea su uso primario. Y podemos interesarnos por saber cómo llega a construirse. Sugiero que hay un tipo más importante y no metafórico de conexión entre el modo en que los seres humanos se conciben a sí mismos y el modo en que conciben a los animales. Una vez que se establece ese tipo de conexión, las metáforas cuentan con una base. Este argumento no cuestiona la idea de Lévi-Strauss (1962) de que "los animales son buenos para pensar". Meramente supone que los esquemas totémicos no son esencialmente construcciones metafóricas o, para decirlo de manera más precisa —en la medida en que se los puede interpretar como imágenes reflejo de la sociedad humana—, ello se debe a que sus categorías ya fueron establecidas en las mismas configuraciones como las categorías de las relaciones sociales humanas. Esta es una variante de la idea de Horton (1967) de que en el pensamiento tradicional africano "el espíritu que está en busca de analogías explicativas se vuelve naturalmente a la gente y a sus relaciones".

La similitud que observamos entre las dos esferas, humana y animal, podría surgir del hecho de que ambas esferas se construyen sobre los mismos principios. El hecho de que el modelo del mundo animal resulte tan parecido al del mundo humano podría ser una derivación de la teoría nativa sobre cómo está constituida la sociedad animal. La idea liberadora que procura tomar seriamente lo dicho por Goodman y los demás filósofos sobre la similitud es que en el pensamiento primitivo no hubo tanta elaboración de descripciones como teorización y no tanta filosofía como reflexión sobre cuestiones prácticas; los modelos

derivan de una preocupación inmediata por entender cómo funciona el mundo y una preocupación por enmarcar las clasificaciones que mejor encajan con una teoría aceptable.

Para decirlo brevemente, los lele clasifican en categorías a los seres humanos y les enseñan cómo comportarse con sus pares, sus mayores y sus menores según el modo en que se establezcan las relaciones: ya sea sobre la base de los principios que gobiernan la amistad o la enemistad de los iguales, ya sea sobre la base de los principios de mayor edad y patronazgo. Los iguales, amigos o enemigos, no reconocen restricciones de territorio ni de propiedad. Las relaciones patrono-cliente tienen un importante aspecto territorial. Las relaciones entre dos clientes que están bajo las órdenes de un mismo patrono implican respeto y honoralibilidad mutuos. La cuestión práctica es saber qué se puede comer sin correr peligro.

Si los lele quieren entender por qué algunos animales de especies muy diferentes comparten pacíficamente el mismo hábitat, aplican sus ideas de las relaciones patrono-cliente pues se trata de un caso de territorio compartido: si desean comprender la conducta agresiva de los carnívoros, aplican sus ideas de enemistad. Del mismo modo, se supone que los animales que cohabitan en el territorio de espíritus de la naturaleza son clientes de tales espíritus. La cohabitación pacífica de peces, lagartos, serpientes acuáticas y, en las orillas, jabalíes implica que todos ellos se han asegurado la protección de los espíritus del agua y se han convertido en sus clientes; en el modelo humano esto significa que los espíritus vengarán toda agresión contra sus clientes, de modo que no es seguro comerlos si uno está aliado con algún espíritu acuático.

El modelo que utilizan los lele supone un conjunto común de intenciones y de reacciones, tanto entre humanos y espíritus, como entre espíritus y animales. Si un lele entabla una relación de cliente con un espíritu del agua o si, como ocurre a menudo, el espíritu ha hecho un pacto de amistad con un ser humano, se exigirá el respeto usual por parte de los coclientes hacia él y hacia sus amigos. Cuando los seres humanos entran en relaciones de clientelismo con varios animales y espíritus, no atacan a sus coclientes no humanos más de lo que atacarían a los coclientes de un amo humano. Cazar coclientes provocaría la cólera del patrono. De modo que es peligroso comer animales indicados por las reglas que gobiernan su propia vida social

cotidiana como coclientes de un patrono común. Observar las intrincadas reglas sobre lo que un ser humano puede comer y lo que no puede comer sin arriegarse entre las especies animales tiene un hondo interés práctico. El menú diario, que diferencia las categorías humanas por la extensión de su dieta, es la apariencia superficial de la teoría profunda sobre la vida y la muerte, sobre la salud y la enfermedad.

Si ésta constituye una explicación plausible del modo en que los lele conciben los diferentes tipos de animales, también es una pequeña pero vigorosa teoría sobre el modo en que otros pueblos conciben los tipos animales que ellos mismos construyeron. Como método este enfoque sugiere que se presta poca atención a cómo interactúan los animales con los seres humanos y al interés que ponen los seres humanos cuando cazan, comen o domestican a ciertos animales o los enjaezan para trabajar. Es un método que permite establecer significaciones que escapan a las objeciones sobre similitud. Explica la teorización en virtud de la cual se clasifican dentro de un mismo grupo ciertos tipos de animales, pero yo querría señalar que este método no necesariamente desvaloriza los análisis existentes sobre los símbolos animales basados en las significaciones metafóricas que se les atribuyen. Estas siempre deben vérselas con los reparos sobre la similitud, salvo que lo que se pretenda hacer sea un informe puramente literario, incluso ficcional.

Las dificultades inherentes a los argumentos basados en la similitud proporcionan muchas razones para preocuparse por el análisis estructural del mito y por las cantidades de similitudes simbólicas percibidas en la antropología desde que Lévi-Strauss publicó en 1962 *La pensée sauvage* (*El pensamiento salvaje*). La importancia que le doy a razonar prácticamente sobre la sociedad como base necesaria para sustentar los sistemas de metáforas llamados totemismo fue en realidad anticipada de manera muy específica por Radcliffe-Brown (1952, pág. 130), cuando este autor decía que:

> Para los pueblos primitivos, el universo como un todo es un orden moral o social gobernado, no por lo que nosotros llamamos la ley natural, sino más bien por lo que deberíamos llamar la ley moral o ritual... En Australia, por ejemplo, los nativos han construido de maneras innumerables un sistema de relaciones entre ellos mismos y los fenómenos de la naturaleza que son esencialmente similares a las relaciones que han construido en su estructura social entre un ser humano y otro.

En las últimas páginas de *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss pone el acento en la base práctica que subyace en el pensamiento primitivo y en el uso que hacen de las relaciones matrimoniales como modelo (1966, pág. 265). La diferencia que establece Lévi-Strauss entre el pensamiento salvaje y el nuestro se basa, no en la mayor tendencia mística o contemplativa de ellos, sino en nuestra práctica de disociar nuestras diversas metáforas de la matriz de las relaciones sociales y tratarlas de manera fragmentada.

De modo que lo que propongo se atiene bastante a la corriente dominante, con la única diferencia de que esta vez no se trata de una idea sino de un método de investigación. Propongo este método como un recurso, un suplemento, una manera de establecer significaciones con referencia al uso, una forma de poner coto la imaginación del investigador. Sin embargo, no puede decirse mucho más sobre aprobar o desaprobar la argumentación que presento a menos que el material etnográfico se reúna teniendo en cuenta esta teoría. Su mérito consiste en dar respuesta a una curiosidad particularmente anglosajona sobre los mecanismos del pensamiento simbólico. La teoría del totemismo de Lévi-Strauss suele presentarse como una visión de la humanidad que reflexiona tristemente sobre sí misma y sobre el lugar que ocupa en la naturaleza. El énfasis que pone Lévi-Strauss en los intereses contemplativos está ciertamente allí: "esta reciprocidad de perspectivas, en la cual el hombre y el mundo se reflejan mutuamente y que nos parece la única explicación posible de las propiedades y capacidades del pensamiento salvaje" (1966, pág. 222).

Pero toda la estrategia de su argumento tendía a relacionar las clasificaciones de la naturaleza con las clasificaciones de parentesco y matrimonio. El efecto especular que discernimos es el resultado del proceso sobre el que he escrito, un proceso cuyo estudio considero que es un método adecuado para investigar el simbolismo animal. Podrá parecer falta de imaginación, pero para algunos resulta difícil concebir a la humanidad reflexionando tristemente sobre su identidad y sobre la diferencia que la separa de la condición animal o aceptar que el amor por la contemplación filosófica sea una explicación de la coherencia del llamado pensamiento salvaje. En el Génesis no tenenos ninguna dificultad especial en aceptar la idea de que Dios meditó largamente sobre las aguas, porque todo lo que tiene que ver con

la divinidad es misterioso, pero, ¿cómo contempla o considera las cosas la humanidad? ¿Qué misterioso mecanismo establece las categorías iniciales?

De acuerdo con el método que propongo, no debemos presuponer semejante cosa. Los animales fueron incorporados en las categorías sociales humanas por una simple extensión a ellos de los principios con que se ordenan las relaciones humanas. El método consiste en hacer la concienzuda tarea de descubrir cómo se usan esas categorías.

Referencias bibliográficas

Bulmer, R. (1986), *The Unsolved Problems of the Birds of Leviticus*, Auckland, University of Auckland Working Papers in Anthropology.

Douglas, M. (1957), "Animals in Lele religious symbolism", *Africa* 27 (1), págs. 46-58.

Douglas, M. (1966), *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

Douglas, M. (1970), *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*, Londres, Penguin.

Douglas, M. (1975a), "Deciphering a meal", en M. Douglas, *Implicit Meanings*, Londres, Routledge & Kegan Paul, págs. 249-75.

Douglas, M. (1975b), "Self-evidence", en M. Douglas, *Implicit Meanings*, Routledge & Kegan Paul, págs. 276-318.

Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books. [*La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.]

Goodman, N. (1972), *Problems and Projects*, Nueva York, Bobbs Merrill.

Goody, J. (1982), *Cooking, Cusine and Class: a Study in Comparative Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Horton, R. (1967), "African tradicional thought and Western science", *Africa*, 37 (1 & 2), págs. 50-7, 155-87.

Lévi-Strauss, C. (1962) (1964, trad. R. Needham) *Totemism*, Londres, Merlin Press.

Lévi-Strauss, C. (1966 [1962]), *The Savage Mind*, Londres, Weidenfeld & Nicolson.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952 [1929]), "The sociological theory of totemism", en A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West, págs. 117-32.

Roberts, A. (1986), "Social and historical contexts of Tabwa art", en A. Roberts y E. Maurer (comps.), *The Rising of a New Moon: a Century of Tabwa Art*, Seattle, University of Washington Press, págs. 1-48.

Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*, Nueva York, Barnes & Noble.

Turner, V. W. (1962), *Chishamba the White Spirit*, Rhodes-Livingstone Paper 33, Manchester, Manchester University Press.

7

Clasificado como comestible

El principio de proximidad de Bulmer

En su estudio original sobre el modo en que los Karam clasifican las aves y los animales en general, Ralph Bulmer mostró que unos pocos principios podían dar cuenta de las principales divisiones. Los principios estaban basados en una visión antropocéntrica del mundo según la cual los demás seres estaban clasificados de acuerdo con su grado de proximidad del dominio humano (Bulmer, 1967). En su ensayo sobre la enigmática lista de aves que la Biblia prohíbe por considerarlas inmundas, este autor vuelve a aplicar esos principios (Bulmer, 1986). Prestando gran atención a la dificultad que presenta identificar las aves por sus nombres hebreos y destacando los problemas del texto, Bulmer intentó estudiar el hábitat de los pájaros, sus hábitos de alimentación y de anidación, su grado de proximidad de las viviendas humanas y establecer si permanecían dentro de sus límites naturales o si invadían las moradas humanas. Bulmer estaba utilizando la proximidad de la vida humana como una dimensión taxonómica para la clasificación de otros pueblos.

A grandes rasgos y dejando lugar a las conjeturas, su principio de proximidad parece poder aplicarse al Levítico:

> De modo que la lista comienza con las aves que dominan el cielo y habitan en sitios altos, remotos de los asentamientos humanos, pasados o presentes. La lista enfoca luego aquellas aves que se asocian primariamente a la tierra infecunda, alejada del asentamiento humano actual, pero especialmente, caracterizada por ciudades en ruinas y regiones asoladas por la guerra. La lista concluye con las criaturas que, con una desaprensión casi extraordinaria por los seres humanos, ocupan o invaden sembrados o viviendas... Todas aquellas aves y la mayor parte de las demás criaturas salvajes mencionadas en Levítico como inmundas, no sólo se desvían de la dieta ideal vegetariana [referencia al Génesis, 1: 30] sino que desafían de diversos modos el dominio del hombre sobre la naturaleza. (Bulmer, 1986, pág. 23)

La conclusión es que la lista de aves del Levítico revela un rígido ordenamiento basado en los grados de proximidad con la vida humana y sólo un ordenamiento débil basado en agrupaciones de especies y géneros.

En esta conclusión Bulmer estaba comentando la creencia largamente mantenida por los eruditos según la cual a los israelitas se les prohibía primero comer sangre y luego comer animales carnívoros y carroñeros a causa de que la dieta de éstos incluía la sangre. Bulmer sostenía que los hábitos alimentarios de las aves no eran lo suficientemente distintivos para garantizar semejante concepto; si la regla es identificar y prohibir las aves carnívoras, hay una gran cantidad de pájaros carnívoros que no aparecen en esa lista, sin contar los que comen gusanos e insectos. Bulmer efectivamente se refiere a las demás teorías propuestas.

La idea de los tipos naturales desempeña dos roles en su ensayo. En primer lugar, hay un concepto zoológico de los tipos distinguidos como especies y géneros. Luego está el concepto, relacionado con el anterior, de una "norma de las aves", basada en la distribución de especies particulares en una región. Algunas aves se desvían visiblemente de la norma culturalmente definida para las aves, y así es como al atraer la atención de los expertos en taxonomía, terminan por ser clasificadas como impuras o subnormales, mientras que los animales que se ajustan a la norma tienden a ser considerados puros y normales. Esta idea de desviación de la norma fue importante en el pensamiento de Bulmer. Este esperaba descubrir que en todo el mundo los tipos naturalmente desviados, tales como las grandes aves sin alas o los peces voladores, serían considerados universalmente como atípicos en el plano cultural y, por lo tanto, como inmundos o algo equivalente. De este modo, Bulmer sorprendería a los antropólogos al descubrir un principio cultural (Bulmer, comunicación personal). No obstante, la información sobre la lista de aves del Levítico era demasiado frag-

mentaria y poco digna de confianza para alentarlo a seguir esa línea de pensamiento. Estos dos argumentos, tanto el de la norma como el de la desviación de la norma, exigen que las características de los animales o de las aves se clasifiquen aproximadamente por sí mismas y que sus desviaciones de la distribución normal que les correspondería provoque la respuesta humana. En ese modelo, la cultura es relativamente pasiva, el principio activo está en las características de la naturaleza. Las peculiaridades de los animales llaman la atención de los observadores, los golpea en los ojos, por así decirlo. Y ésta me parece una afirmación muy dudosa.

Sin embargo, el otro argumento de Bulmer es mucho mejor. Este consiste en afirmar que toda comunidad construye sus tipos naturales de aves sobre la base del uso humano y de la distancia que esos animales mantengan del ser humano o su grado de invasión de las viviendas humanas; en suma, el principio de proximidad. Esta es una idea más profunda de lo que parece a simple vista y merece que se la tenga seriamente en cuenta en la futura investigación etnozoológica, pues exige un intento mucho más minucioso de relacionar la organización social, la tecnología y los valores culturales de los observadores de aves con su actividad clasificatoria.

En el principio de proximidad Bulmer dio con una generalización que puede comprobarse en diferentes culturas. Implícitamente ese principio forma parte de una teoría sobre cómo se transforma la atención humana a medida que se aleja de un centro de actividad y sobre los cambios que sufre la percepción organizada de los tipos animales que sigue aquel movimiento desde el centro hacia la periferia. Para poder adentrarnos un poco más en esta visión necesitaríamos desarrollar la teoría. En antropología existe la deplorable tendencia a considerar la clasificación folklórica como un compartimiento separado de nuestros intereses. En consecuencia, para que esto se comprenda bien, tendré que aportar toda la persuasión argumentativa que pueda reunir. El estudio de la taxonomía folklórica debe despojarse de los supuestos etnocéntricos sobre la semejanza. Lo que nosotros tomamos como propiedades similares corresponderá sólo de manera aleatoria a lo que otros pueblos consideran similar. Es igualmente insensato buscar aquello que percibimos como anomalías en la conducta animal y considerarlo una clave para comprender por qué determinadas clases

de animales reciben un tratamiento especial. Seguidamente ampliaré el campo de la argumentación.

La semejanza no es una propiedad

Evidentemente sabemos que las categorías que reúnen ciertas cosas dentro de una misma clase son por entero el resultado de un pensamiento racional, inventadas por espíritus racionales para organizar el discurso y la acción. El principio de proximidad de Bulmer llama la atención sobre un aspecto del discurso, un criterio de distancia entre quienes hablan y los objetos de los que hablan. La interacción suministra un marco de referencia. Al vivir, trabajar y hablar juntas sobre su trabajo, las personas construyen su mundo. Se definen y definen activamente lo que las rodea. Este no es un rol pasivo; los objetos no proclaman a qué clase pertenecen, las propiedades no surgen espontáneamente ni anuncian sus similitudes. Los agentes humanos que inventan complejos procesos de ordenamiento para sus vidas, al mismo tiempo se ordenan a sí mismos y ordenan su mundo.

El marco de referencia sitúa los objetos dentro de categorías. Para llegar a comprender cómo se da la clasificación folklórica, necesitaríamos pues saber cuáles son los marcos de referencia y no sólo conocerlos individualmente, marco por marco; tendríamos que entenderlos como un sistema que es una versión viable del mundo. La epistemología de Nelson Goodman pone énfasis en el proceso de construcción del mundo, es decir, el permanente proceso cognitivo de revisar las versiones del mundo (Goodman, 1978). Dentro de un esquema cultural particular, las cosas se definen como idénticas si pertenecen al mismo conjunto. Si dos cosas cumplen los criterios necesarios para pertenecer a ese conjunto, tienen una identidad compartidada, una semejanza. Para la etnociencia el problema es establecer, en primer lugar, cómo tales cosas llegan a pertenecer al conjunto. ¿Esa identidad común depende de que pertenezcan o no al conjunto o el hecho de que pertenezcan al conjunto depende de que tengan las mismas propiedades comunes? Definir la semejanza por la pertenencia al conjunto y definir el conjunto por la semejanza de sus miembros es un proceso circular. Y ese círculo no puede romperse tratando de alcanzar las fuentes fundamentales, físicas, de la igualdad. Dos

objetos cualesquiera, por diferentes que puedan ser según determinados criterios (dos animales como el camello y el tejón, clasificados dentro de un mismo conjunto en Levítico 11), pueden considerarse lo mismo en virtud de ciertos rasgos seleccionados. Hay una infinita cantidad de buenas razones para ubicar dos cosas dentro de un mismo conjunto (Goodman, 1969). Ser similar es una característica establecida por una actividad intelectual, que necesariamente tiene que comenzar por fijar conjuntos, categorías, clases. Pero la actividad intelectual articula el resto de la conducta, y las pistas sobre qué es lo que ocurre están en esa conducta.

Si los antropólogos tienden a pensar que la semejanza habla por sí misma, no son los únicos que lo hacen. El psicólogo cognitivo Amos Tversky (1977) define la semejanza como una función de rasgos comunes y distintivos estimados como destacados o importantes. Pero estimar aquí significa seleccionar y Tversky da por descontado que no es necesario aclarar cómo se hace esa selección de rasgos. Como se preguntan Murphy y Medin (1985) en un útil examen de supuestos sobre el reconocimiento de la semejanza en psicología, ¿quiénes somos nosotros para considerarnos un rasgo? Entre ciruelos y cortadoras de césped la lista de rasgos similares podría ser infinita. La respuesta es que el marco determina los rasgos que luego se tratan como similares. Al comienzo abundaba la teorización científica sobre entidades ambiguas (Quine, 1969). Las preguntas iniciales eran:

> ¿Es un capullo?
> ¿Es una oruga?
> ¿Es una mariposa?
> ¿Son varias clases de criaturas, como podría sugerir su apariencia, o son una sola en proceso de metamorfosis?

En cambio el biólogo se pregunta algo como:

> ¿Son todos ellos parte de un sistema?
> ¿Cómo funciona ese sistema?
> ¿De qué sistema más amplio forma parte?

Con el pleno desarrollo teórico, las ambigüedades y los problemas de identificación desaparecen. Cuando se presentan

problemas de identidad ello se debe a que el esquema envolvente dentro del cual funciona el elemento clasificado es inadecuado.

En la ciencia, los problemas de clasificación se resuelven mediante marcos teóricos. En la vida cotidiana, las actividades regulares crean un marco de expectaciones, de modo muy semejante a lo que la teoría hace con la ciencia. En la sociedad es el marco institucional el que cumple esa función. O quizá sea provechoso emplear la metáfora del lenguaje. En una frase hablada, la gramática es la que coloca en su lugar los elementos de la secuencia verbal. Si no existiera semejante principio ordenador, no habría una base para dar sentido, con lo cual se harían manifiestas la ambigüedad y la incertidumbre sobre la significación. El principio de ordenamiento —sea éste el que fuere— es de absoluta importancia.

La contribución de James Mill

Una vez que se toma en consideración que el marco de referencia establece las clases y otorga a los objetos coclasificados sus cualidades de semejanza, queda resuelto un problema fundamental. El reconocimiento de igualdad, ¿puede preceder al principio de ordenamiento que sitúa los elementos dentro de conjuntos? James Mill afirmaba que no y estaba en lo cierto. Mill reparó en este problema cuando en el siglo XIX inició el debate sobre la asociación mental. Retomando el tema de Hobbes y de Hume, Mill dijo:

> El señor Hume, y después de él otros filósofos, dijeron que nuestras ideas se asocian de acuerdo con tres principios: Contigüidad, en tiempo y lugar, Causalidad y Semejanza. La contigüidad en tiempo y lugar debe referirse a la de las sensaciones, y en la medida en que se afirma que el orden de las ideas sigue al de las sensaciones, la contigüidad de dos sensaciones en el tiempo implica el orden sucesivo. La contigüidad de dos sensaciones en el lugar significa el orden sincrónico... La causalidad es sólo el nombre que se le da al orden establecido entre un antecedente y un consecuente... (1869, pág. 106)

Luego, inmediatamente después de esto, Mills se preguntaba si la semejanza puede considerarse de condición tan importante como la contigüidad y decidía que no; con lo cual

llegaba a la conclusión de que no se la puede contar como una ley de asociación mental:

> La semejanza permanece pues como un supuesto principio de asociación y es necesario interrogarse si corresponde incluirla entre las leyes expuestas. Creo que estamos acostumbrados a ver las cosas juntas. Cuando vemos un árbol, generalmente vemos más de un árbol; cuando vemos una oveja, vemos más de una; cuando vemos un hombre, vemos más de uno. Por esta observación, me parece, podemos atribuir la semejanza a la ley de frecuencia, de la cual aquella parece constituir un caso particular.

Este rechazo del principio de semejanza como parte de las leyes de asociación mental podría haber puesto fin al asunto. La semejanza podría haber sido relegada al lugar secundario que le atribuyó Mill y con ella podrían haber corrido la misma suerte la desemejanza y la anomalía. Sin embargo, el editor y el hijo de Mill, John, se opusieron a la temeraria conclusión y declararon haber refutado la idea de que la semejanza puede reducirse a la contigüidad, en dos notas de pie de página muy extensas (1869, págs. 112-3, 121-6).

William James, al referirse al repudio que hiciera Mill, el padre, de la semejanza como principio de asociación dijo que se trataba "sin duda de una de las curiosidades de la literatura" (1890, pág. 600) y reprodujo completo el párrafo que acabamos de citar. William James abordó de manera ambigua la cuestión. Por una parte, afirmaba que la semejanza no era una ley elemental y que la única ley causal elemental de la asociación era la "ley del hábito neural" (1890, pág. 566), con lo cual parecía estar de acuerdo con James Mill. Pero por otra parte, coincidía con "la inmensa mayoría de los psicólogos contemporáneos [quienes] conservan la Semejanza y la Contigüidad como los principios irreductibles de Asociación".

Análisis estructural

Si en lugar de repudiar el punto de vista de James Mill, William James le hubiese agregado su autoridad, se habrían evitado muchas dudas y habría corrido mucha menos tinta. Que hay dos leyes mentales distintas, la semejanza y la contigüidad, resultó ser una idea muy seductora, con un atractivo inicial pero con dificultades fundamentales (Benson, 1979). James Frazer

(1890) las consideró los dos principios del pensamiento mágico. Henri Bergson (1896) distinguió dos formas de desorden cognitivo, uno que no permite recordar las imágenes antiguas y otro en el que se quiebra el vínculo entre percepción y movimiento. Bergson sostenía que ello implicaba la existencia de dos tipos de proceso cognitivo, uno que reconoce las imágenes por semejanza y otro que depende de un principio ordenador. Roman Jakobson (1966) retoma el mismo tema al afirmar que hay dos tipos de desorden del habla: uno consiste en una falla en la capacidad de ajustar las palabras al sentido, el otro en una falla de la contigüidad, de la capacidad de organizar las palabras. Esta idea alentó, tanto en el campo de la lingüística y la antropología, como en la teoría estructuralista, una sucesión de investigaciones que apuntaban a dar convicción a dicha distinción. Algunos investigadores admitieron tener dificultades en determinar cuál era cuál. Otros le restaron importancia confiando directamente en que la semejanza de una clase de objetos generalmente puede ser reconocida por los lectores gracias a sus hábitos compartidos (Lévi-Strauss, 1955). Puesto que esta práctica supone que las interpretaciones de tales lectores se dan dentro de una cultura común, no tiene ninguna utilidad en etnociencia.

La dificultad procede de confundir dos niveles de clasificación. Considerados como parte de una actividad que se desarrolla en el nivel práctico de la vida cotidiana, los objetos nos llegan cargados ya de sus propias clasificaciones y de sus propiedades similares. En el siguiente nivel, la lógica parte de las clases que ya fueron establecidas. John Stuart Mill, al escribir la nota de pie de página en la que se oponía al trabajo de su padre, lo hacía desde el punto de vista de la lógica, pero James Mill había considerado la cuestión prelógica de cómo las cosas se dividen en clases. Tenía conciencia de que si las cosas se ordenan de manera diferente ya no continúan siendo las mismas cosas. La condición de cosa que hace que un objeto sea reconocible como miembro de una clase depende de la organización a la que esté sujeto.

Hechos y teorías

Muchas personas inteligentes se aferraron a la noción de similitud o semejanza como un principio independiente, equiparable al de contigüidad, porque la contigüidad misma era un

concepto demasiado débil para cargar con todo el peso de la explicación. Explicar los procesos del espíritu en virtud de la mera sucesión, del mero hábito, era no sólo poco convincente, sino también perturbador. Debía haber algo más y en realidad hay algo más: eso que falta es la organización, un marco de referencia, actividad concertada, teorías sobre el mundo que den sentido a la interacción. Si nos preguntamos qué hace que dos cosas nos parezcan contiguas en nuestra experiencia, veremos que la respuesta normalmente es cierta forma de actividad. El modo en que se organiza la actividad crea las contigüidades y éstas sustentan el sentido de semejanza. El contraste entre teoría y hecho es un contraste, no entre dos elementos diferentes, sino entre dos partes inextricablemente mezcladas de un proceso.

Los maestros detectives

A fines del siglo XIX y comienzos del XX la teoría de la asociación mental cayó súbitamente en manos de los escritores de cuentos y dio comienzo a un nuevo género literario. En su origen los relatos de detectives se basaron principalmente en ideas populares sobre la presencia latente en el espíritu de impresiones recibidas inconscientemente y sobre la asociación libre deliberadamente utilizada para hacer salir tales impresiones de su latencia. En "The Vindictive Story of the Footsteps that Ran" (Sayers, 1945) Peter Wimsey está almorzando con un joven médico y hace un paralelo entre el diagnóstico médico y la fotografía:

> "Uno oye algo o lo ve sin saberlo o sin pensar en ello, y todo regresa, entonces uno escoge sus impresiones. Como esas placas de Bunter. Toda la fotografía está allí..., eh..., ¿cuál es la palabra, Bunter?"
>
> "Latente, señor."
>
> "¡Eso es! Bunter, mi mano derecha. No puedo hacer nada sin él. La fotografía está latente hasta que uno la sumerge en el revelador. Lo mismo ocurre con el cerebro."

En ese momento un hombre irrumpe; su mujer ha sido **asesinada** arriba, en la cocina, el criminal escapó por la ventana **de la cocina** mientras el marido estaba sentado en la habitación; **el hombre** sospecha del amante italiano de la mujer. Todos

examinan el lugar, no se ve ningún arma; la herida sugiere una delgada hoja de quince centímetros de largo, el policía supone que se trata de un estilete. Lord Peter examina cuidadosamente la cocina y estudia detenidamente los elementos que sugieren la preparación de una cena de domingo. Hace calor en el lugar, el horno aún está encendido. Bunter y lord Peter hablan sobre el modo en que las teorías seleccionan los datos:

> "El doctor Hartman tiene una teoría. En cualquier investigación, mi querido Bunter, es detestablemente peligroso tener una teoría."
>
> "Así le he oído decir a usted, mi señor."
>
> "¡Maldición! Lo sabes tan bien como yo. ¿En qué se equivocan las teorías del doctor, Bunter?"
>
> "Usted quiere que yo responda que él sólo ve los hechos que se ajustan a la teoría."
>
> "¡Me leíste el pensamiento!", exclamó lord Peter amargamente.
>
> "Y que él se los proporciona a la policía, señor."

Un momento después Wimsey se acerca al doctor Hartman.

> "Doctor Hartman, algo está mal. Haga memoria. Estábamos hablando sobre síntomas. Luego escuchamos el grito; luego el sonido de pasos, de alguien corriendo. ¿En qué dirección corría?"
>
> "Le aseguro que no lo sé."
>
> "¿De veras no lo sabe? Aunque sea sintomáticamente, doctor. Esos pasos me estuvieron perturbando todo el tiempo, subconscientemente. Y ahora sé por qué. Porque venían *desde* la cocina."

Después de esto, aparecen nuevas pistas que echan sospechas sobre el marido, quien había dicho que corrió hacia la cocina. Pero nadie sabe cómo cometió el crimen. Nuevamente a solas con Bunter, Wimsey trata de calcular qué fue lo que observaron en la cocina... Allí algo se les había pasado por alto. Pero ¿qué? Bunter dice:

> "No podría decirlo, señor, pero conservo la convicción de que yo también estaba, por así decirlo, consciente —no conscientemente consciente, señor, usted me entiende—, pero aun así consciente de una incongruencia."

Ambos repasan todos los detalles de la cocina. En una asociación libre de ideas, Peter recuerda sus impresiones infantiles mientras observaba cómo una cocinera preparaba un pollo

antes de meterlo en el horno. Un pensamiento asalta a ambos hombres simultáneamente: la grasa que debería habérsele untado al ave no había sido tocada. De modo que el pollo fue colocado en el horno preparado sólo a medias.

> "Bunter, supongamos que el pollo haya sido colocado en el horno sólo después de que la mujer muriera, que haya sido introducido apresuradamente por alguien que tenía algo que ocultar... ¡Horrible!"
>
> "Pero, ¿con qué objeto, señor?"
>
> "Sí, ¿por qué? Allí está el meollo de la cuestión. Una asociación mental más con el pollo. Lo tengo. Espera un momento. Desplumar, destripar, lavar, rellenar, acomodarlo en la asadera, atarlo... ¡Por Dios!"

Peter Wimsey corre a abrir la puerta del horno, saca el pollo a medias asado atravesado por una broqueta de quince centímetros. No es sorprendente que los pasos del marido hayan corrido hacia la dirección opuesta. El no se hallaba en la sala como dijo, sino en la cocina.

El cuento ilustra el principio de contigüidad y el modo en que se utiliza para interpretar. El orden en que las cosas debían haber sucedido si lo que contó el marido fuera cierto, se coteja con el orden de los sonidos oídos y las huellas físicas. Se comparan dos esquemas de organización para establecer las discrepancias: uno, la rutina cotidiana de cocinar, que habría producido una secuencia de hechos; el otro, el orden que produjo el asesinato.

La ficción detectivesca hace un uso mucho más creativo de la idea de asociación mental que los psicólogos. Lo que establece la diferencia entre hechos y teorías son sus repertorios regulares. "Nada es tan engañoso como un hecho evidente", decía Sherlock Holmes en "El misterio de Boscombe Valley" (Conan Doyle, 1892). El padre Brown de G. K. Chesterton a menudo afirmaba que la familiaridad ciega el ojo, como en este párrafo de "The Song of the Fish" (1927):

> "A veces algo puede estar demasiado cerca para que se lo vea, como por ejemplo, un hombre no puede verse a sí mismo... Si una cosa está en el primer plano de nuestra vida, difícilmente la veamos y si la viéramos la consideraríamos totalmente rara..."
>
> "Jameson era tan apagado y descolorido que he olvidado todo sobre él."

> "Cuídese del hombre al que olvida", decía el padre Brown, "pues lo pone a usted en una posición de absoluta desventaja."

Desde la década de 1890, los escritores de ficción detectivesca elaboraron la teoría de la asociación mental. Primero, el detective principal tenía que usar deliberadamente técnicas de disociación para liberar sus propios procesos mentales de los canales de asociación previamente establecidos. Así Sherlock Holmes empleaba el opio y la música; el padre Brown creía en las bondades del sueño y la oración; Peter Wimsey cultivaba una serie de *hobbies*, tales como la fotografía y el conocimiento acabado de los vinos, entretenimientos que, en virtud de su diversidad, impedían que su espíritu siguiera las sendas obvias; el Bredon de Knox jugaba largos juegos de paciencia; el Poirot de Christie dormía para refrescar las pequeñas células grises. Después todos ellos estaban más despiertos para descubrir los simulacros organizados por las mentes de los consumados criminales. No se dejaban engañar por las semejanzas. La apariencia en sí misma nunca era suficiente para ellos; siempre buscaban el principio organizador, y esto significaba descubrir las intenciones de los sospechosos. Los datos eran despreciables o equívocos.

Aunque los pasos puedan dejar una clara huella negativa, como el elefante fósil en la roca o el salero de plata en su caja forrada de terciopelo, en sí mismos los rastros físicos son sólo datos; dicen muy poco. Lo que necesitamos es observar en qué dirección se dirigen esos pasos, como observó Wimsey en el caso de la mujer apuñalada antes mencionado, o si eran pasos lentos o apresurados, como observó el padre Brown en el caso de "The Jewelled Fish Knives" cuando el avezado criminal personificaba alternativamente a un cliente del restaurante caminando lentamente y a un mozo desplazándose aceleradamente. Ya estamos advertidos de que no conviene sacar conclusiones basándose en la dirección en la que apuntan los pies, como cuando Bredon descubre que las huellas mojadas de pies descalzos en los escalones de un puente habían sido hechas por alguien que marchaba hacia atrás (Knox, 1928). ¿Por qué alguien haría semejante cosa?

Conclusión

Los primeros maestros detectives fueron mucho más allá que los psicólogos en cuanto a suponer que ni la semejanza ni la contigüidad en sí mismas revelan la verdad, sólo el esquema organizador de intenciones. Esta es la importancia que tiene el principio de proximidad de Bulmer para analizar la clasificación folklórica. Nos lleva a tratar de descifrar el orden de las cosas en el tiempo y el espacio y las secuencias de las relaciones humanas con las cosas. Las secuencias deben situarse dentro del marco de intenciones. El principio nos obliga a formularnos la pregunta más adecuada para los etnocientíficos: ¿por qué alguien haría semejante cosa?

El principio de proximidad de Bulmer no es en modo alguno una extensión de otros enfoques de los tipos naturales. Es completamente diferente. El acento que ponemos en las normas y en la desviación de las normas comienza con las semejanzas reconocidas en nuestra propia cultura, un punto de partida muy adecuado para realizar comparaciones. Sería en verdad asombroso que cualquier otro pueblo llegara a clasificar según esas mismas agrupaciones, partiendo de otros intereses y otras costumbres. Pero si la investigación se apoya en la idea de que las semejanzas y las anomalías que hemos identificado son naturales, está destinada de antemano a fracasar. El principio de proximidad trasciende la cultura local por el simple hecho de suponer que en todas las culturas ha de haber diversos grados de proximidad y de distancia respecto de la vida cotidiana y que esa graduación ha de reflejarse en las estructuras taxonómicas utilizadas para organizar las actividades habituales.

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (1967), *Elements of Semiology*, Londres, Cape. [*Elementos de Semiología*. Madrid, 1971.]

Benson, F. (1979), *Aphasia, Alexia and Agraphia*, Nueva York, Churchill Livingstone.

Bergson, H. (1896), *Matière et memoire: essai sur la relation du corps à l'esprit (Matter and Memory*, traducción autorizada por N. M. Paul y W. S. Palmer), Londres, Muirhead, págs. 92-100. [*Memoria y vida*, Alianza, Madrid 1987.]

Bulmer, R. (1967), "Why the cassowary is not a bird: a problem with zoological taxonomy among the Karam of the New Guinea Highlands", *Man, N. S.*, 2 (1), págs. 5-25.

Bulmer, R. (1986), "The unsolved problem of the birds of Leviticus", en *Working Papers in Anthropology, Archeology, Linguistics, Maori Studies*, Departamento de Antropología de la Universidad de Auckland.

Chesterton, G. K. (1927), "The Song of the Fish", en *The Secret of Father Brown*, Londres, Cassell, cita de *The Father Brown Stories*, 1951, Londres, Ebenezer Bayliss, págs. 509-11. [*La sabiduría del Padre Brown*. Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1976.]

Conan Doyle, Sir Arthur (1892), "The Boscombe Valley Mystery", en *The Adventures of Sherlock Holmes*, Londres, Harper & Bros. Cita de *The Penguin Complete Sherlock Holmes*, 1981, Londres, Allen & Lane, pág. 204. [*Aventuras de Sherlock Holmes*. Barcelona, Bruguera, 1981.]

Frazer, J. (1890), *The Golden Bough*, Londres, Macmillan. [*La rama dorada*. Madrid, FCE, 1991.]

Goodman, N. (1969), "Seven strictures on similarity", en *Problems and Projects*, Indianápolis, Bobbs-Merrill.

Goodman, N. (1978), *Ways of World-Making*, Cambridge, Hackett. [*Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid 1990.]

Jakobson, R. (1966), *Selected Writings, II. Linguistic Types of Aphasia*, La Haya, Mouton.

James, W. (1890), *The Principles of Psycology*, vol. 1, Nueva York, Henry Holt.

Knox, R. (1928), *Footsteps at the Lock*, Londres, Methuen.

Lévi-Strauss, C. (1955), "The structural study of myth", *Journal of American Folklore*, 68 (270), págs. 428-44.

Mill, James (1869), *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, vol. 1, nueva edición.

Murphy, G. L. y Medin, D. (1985), "The role of theories in conceptual coherence", *The Psychological Review*, 92 (1), págs. 289-316.

Quine, W. van O. (1969), "Natural kinds", *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, Columbia University Press, págs. 114-38. [*La relatividad oncológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid 1974.]

Sayers, Dorothy L. (1945), "The Vindicative Story of the Footsteps that Ran", *Ellery Queen's Mystery Magazine*, 6 (25), págs. 75-87.

Tversky, A. (1977), Features of similarity", *Psychological Review*, págs. 327-52.

8

Perspectivas del ascetismo

Una revolución cultural

Ha surgido una nueva categoría de riesgo, un riesgo de daño irreparable para el común de los mortales, un riesgo al que todos y cada uno de nosotros estaremos expuestos si el peligro que corre el medio ambiente se hace realidad. Esta podría ser la ocasión de que se forme un gran movimiento de solidaridad si el riesgo común tuviera el efecto de una cruzada alentando el altruismo y la colaboración. Como en los tiempos de guerra, rutinariamente oímos llamamientos a cooperar mediante la reducción del uso de energía, y de manera igualmente habitual oímos a los representantes del gobierno y de las grandes corporaciones juzgados culpables de exponer el ambiente a riesgos y de negar los peligros presumibles. Un antropólogo que observa semejante situación debería preguntarse por qué razón las flechas de la acusación se dirigen siempre en la misma dirección. Es evidente que la demanda pública de las mercancías que producen las grandes empresas es en última instancia la responsable de las depredaciones que tales empresas hacen en el ambiente. Sería lógico esperar un movimiento popular de renunciamiento: la cólera que mucha gente muestra hoy contra la biotecnología podría llegar a manifestarse también contra los consumidores demasiado ávidos; podría ocurrir que quisieran destruirse las lavadoras privadas, que en las playas de estacionamiento se lanzaran piedras contra los automóviles, que las multitudes se levantaran furiosas contra los aeropuertos, el turismo y las guías de los buenos restaurantes. Aunque no se niegue que el vocabulario sobre el riesgo está politizado, aunque

ciertamente existe un movimiento de renunciamiento, la crítica principal está dirigida, no al consumidor sino a la autoridad. La dirección que toma la flecha de la acusación es una clave de la tendencia cultural. En el presente capítulo aplicaré la teoría cultural a este interrogante específico: ¿es posible que el movimiento por el medio ambiente pueda reunir el apoyo suficiente para cambiar los hábitos de consumo de las naciones industrializadas?

Si el ya desaparecido Victor Turner hubiera podido aplicar su teoría de drama social (1974) al escenario global actual, sin duda habría señalado la repetición de dos tramas complementarias. Un argumento narrativo tiene que ver con llevar ayuda allí donde ésta se necesita: los actores son los pobres; los temas, la generosidad del rico que da y la gratitud del que recibe. En la otra trama narrativa, los actores continúan siendo los pobres, pero esta vez los débiles están sometidos a la opresión de la gran empresa, o la nación pequeña sufre el ataque de la coalición formada por las grandes naciones industriales, los pobres están sometidos por los ricos, las víctimas son los niños huérfanos, las mujeres explotadas y el ambiente devastado. En este segundo argumento, el ambiente llega a ser el símbolo de una reacción contra el poder y contra los ricos y de una pérdida de confianza en los gobiernos.

Una y otra vez a lo largo de toda la historia humana, ha habido movimientos que reformularon las instituciones, no mediante ataques violentos, sino mediante un repliegue cultural. En la confrontación, se reconsideraron los valores y se reagruparon las prioridades, pues el aire fue enrareciéndose con recriminaciones mutuas de falsedad y con conflictivas declaraciones de certidumbre. Informes recientes realizados en el Reino Unido sobre las actitudes públicas ante la biotecnología, ponen seriamente en duda la opinión ampliamente difundida de que los miembros del público estén más dispuestos a aprobar la biotecnología si se les brinda una información científica más precisa sobre ella. Si bien el público desea estar informado sobre los avances de las investigaciones de GMO (organismos genéticamente modificados), muchas personas no creen que se les diga toda la verdad y son escépticas respecto de la información procedente del gobierno y de las fuentes industriales (Martin y Tait, 1993a, b, c).

Me apresuro a afirmar que aunque hablo de tramas narra-

tivas, los riesgos que están en juego son peligros reales. Y tienen que serlo porque el drama es trágico y los dilemas prácticamente insolubles. En la política de riesgo se ponen en la balanza dos bienes que se oponen entre sí: uno se basa en el desarrollo industrial, el otro procura un retorno a la naturaleza. Ambos bandos prometen la buena salud de la humanidad pero sus prescripciones se oponen totalmente. Los defensores del desarrollo consideran que la cuestión central es el modo en que puedan desarrollarse los países no industrializados sin poner en peligro el medio ambiente. El argumento moral en que se funda esta perspectiva es que la medicina moderna y las tecnologías de la alimentación y el transporte redujeron las enfermedades e hicieron descender las tasas de mortalidad; sería un grave error no aplicar estas ventajas al mundo subdesarrollado y a las generaciones futuras. Los defensores de la naturaleza afirman que la tecnología industrial provocó las enfermedades que la medicina moderna procura curar; el hambre y una serie de enfermedades continúan existiendo y son culpas que pueden atribuirse a la injusta e imperialista sociedad industrial; la medicina alternativa sería mejor que la medicina derivada de la ciencia moderna. Ambas posiciones se sustentan en construcciones mutuamente contradictorias de los hechos.

He bosquejado ambas perspectivas muy crudamente. Al margen del debate político, un espíritu más conciliatorio da por resultado debates más informativos, pero aún persiste un aspecto central inconciliable que los analistas del riesgo apenas si tienen en cuenta. Por ejemplo, una parte pequeña pero sumamente influyente de la bibliografía de investigación sobre la "amplificación social del riesgo" (Kasperson y otros, 1989) intenta explicar las razones por las cuales los riesgos penetran los procesos sociales que amplifican su potencial de peligro, pero excluye la voluminosa bibliografía sobre el "encubrimiento del riesgo" (que es el anverso de la cuestión, un proceso de minimización social del riesgo), como parte de estos procesos engañosos. Los científicos pueden aislar su interpretación de modo tal de tomar en consideración sólo la parte del argumento correspondiente a los analistas profesionales del riesgo, si quieren permanecer ajenos a la confrontación que se está desarrollando bajo la bandera del riesgo. Pero esos mismos científicos no pueden darse el lujo de ignorar ese conflicto político, porque como lo señaló con sólidos argumentos Brian

Wynne (1987), pierden credibilidad cuando dejan que se los utilice para arbitrar las cuestiones políticas.

La desconfianza recíproca va más allá de los intercambios verbales. También se manifiesta en las elecciones culturales y especialmente en las preferencias de los jóvenes. En realidad asistimos hoy a un movimiento popular de no consumo que crece entre nosotros. Algunos de los temores expresados por el avance de la tecnología nuclear y de otras tecnologías modernas aparecen acompañados además por advertencias sobre el agua contaminada, el aire enrarecido y el destino de las plantas y los animales. Toda la industria alimentaria y de comercialización de alimentos debe adaptarse, por un lado, a la demanda de vegetales cultivados orgánicamente procedente de un amplio movimiento de consumidores vegetarianos, y por el otro, satisfacer la demanda no vegetariana de carnes de todo tipo derivadas de animales alimentados orgánicamente. Sólo en las elecciones alimentarias se advierte una tranquila revolución cultural que explícitamente tiene que ver con los temores acerca de la degradación del ambiente y el desagrado por los métodos industriales de producción de alimentos.

Lo mismo puede decirse en el caso de la medicina. Nadie puede asegurar que la demanda de la medicina tradicional haya declinado. Por el contrario, ha aumentado, pero al mismo tiempo se da un asombroso crecimiento de la demanda de medicinas alternativas. El foco puntual en el tema de la salud probablemente sea una respuesta cultural a la importancia política que se da al riesgo de enfermedad. A pesar del desempleo, de la depresión económica y de la disminución de la demanda en general, existe un público mensurable que desea pagar su buen dinero por un género de medicina que originalmente se llamó alternativa, pero que hoy, al estar tan firmemente establecida, cambia continuamente de nomenclatura. Ya sea que proceda de Oriente, ya sea que tenga un origen folklórico, ya sea que provenga de Europa, siempre corresponde a prácticas preindustriales. Su autoridad definitivamente no deriva de los avances de la teoría científica ni de la tecnología occidentales. Un rechazo paralelo de la medicina moderna se expresa en el movimiento por el derecho a morir. El repudio del matrimonio es otra forma de rechazar las exigencias del sistema.

Desde el punto de vista que se lo mire, el desafío cultural es un rechazo de los beneficios derivados de la sociedad indus-

trial moderna. He oído decir a quienes adoptan esa posición que se trata de un proyecto destinado a escapar de la tiranía de la acción en gran escala, injusta e inhumana, de las corporaciones. En mi condición de antropóloga, veo que hay un movimiento de protesta que atiza el fuego del debate sobre el medio ambiente.

Movimientos históricos de no consumo

Haciendo honor al profesor Desai como director del Centre for Global Governance, bien podemos considerar la historia de la India y el rechazo por el sacrificio de animales y por la alimentación carnívora remitiéndonos al contexto de la distante era brahmánica del hinduismo, poco tiempo antes del siglo VI antes de Cristo. Luego incluiríamos la llegada del budismo, ocurrida algo más de un siglo después. Pero esos dos ejemplos de no consumo están tan alejados en el tiempo que el tipo de documentación social que necesitaríamos para poder hacer comparaciones con nuestro caso actual, o bien se ha perdido o bien es demasiado controvertido para nuestro propósito. Mucho más relevante es el movimiento liderado por Gandhi en este siglo. Esta celebrada protesta contra el dominio imperial también fue un movimiento de no consumo. Exigía a sus seguidores rechazar los productos textiles de Manchester procendentes de los telares industriales de Birmingham. La preferencia de los consumidores de este movimiento tendía fuertemente a la vestimenta hilada en el hogar y teñida a mano, así como a los utensilios hechos a mano y bajo su influencia la política económica de la India aún favorece el desarrollo de la industria en la que se emplea mucha mano de obra. Aquel fue un movimiento de renunciamiento que tenía honorables antecedentes en la historia cultural india, pero para interpretar el escenario inglés o el francés o el alemán, el ejemplo es un tanto exótico. La India es la India, un país que tiene esos antiguos precursores de los movimientos transformadores no violentos y vegetarianos. Sin duda sería más provechoso encontrar ejemplos más cercanos a nosotros.

Ciertamente ha habido casos famosos, muchos de ellos de existencia breve. En la escala del ambiente global uno o dos siglos de ascetismo que sólo afectaron a unos pocos miles de monjes, difícilmente tengan algún peso. Pero también hubo algunos movimientos impresionantemente amplios y duraderos: por ejemplo, el cristianismo mismo.

Los historiadores de la cristiandad temprana describen una ola de renunciamiento que se extendió por todo el Imperio romano y el este de Europa en el siglo III. En este caso, tanto la alimentación como la sexualidad fueron sometidas a severa disciplina. La importancia que tiene semejante movimiento en relación con nuestro tiempo se manifiesta en el hecho de que el cristianismo reclutaba principalmente a los jóvenes, que sentían desagrado por la irrelevancia de los valores de la generación anterior y no se interesaban por las transferencias de propiedades vinculadas con sus matrimonios, hastiados de la busca insensata de riqueza y poder y disgustados por lo que ellos consideraban una sociedad "entregada al lujo en medio del desorden sexual" (tal era el estereotipo con que los cristianos describían la sociedad pagana que eventualmente transformaron) (Brown, 1988).

Admitamos que la comparación sería más eficaz si la disciplina sexual fuera un rasgo prominente de los programas "verdes" de la actualidad. Pero no hay que dejarse engañar por un detalle discrepante: tanto el caso de la India como el de los cristianos del siglo III fueron movimientos reformadores, ambos recomendaban la austeridad y ambos rechazaban los ideales de la buena vida apoyados por la generación que ejercía el control. La ola de ascetismo del siglo III evidentemente tuvo tanto que ver con las luchas entre elementos cristianos y paganos por la influencia y el poder como el movimiento inspirado por Gandhi tuvo que ver con el conflicto entre indios y británicos. Pero también fue un movimiento de renunciamiento. Los cristianos predicaban la vida de la ermita como el ideal; se aconsejaba que todo hombre, al llegar a cierta edad, se retirara a una celda solitaria para vivir de modo autosuficiente bebiendo agua de manantial y alimentándose únicamente de raíces, hierbas y frutas silvestres. Al mismo tiempo, se esperaba que el ermitaño fuera hospitalario con los visitantes y compartiera con ellos su modesta comida vegetariana. A las mujeres se les aconsejaba que se liberaran de las cadenas de la vida conyugal; vivir como vírgenes era el ideal más noble. En lo que a las formas de abstinencia se refiere, los jóvenes disidentes no viven en una época en la que la propiedad y el estatus social se transfieran a través del matrimonio, de modo que elegir la abstinencia sexual causaría menos estragos para el sistema actual de los que provocaba cuando los jóvenes cristianos de la antigüedad querían

romper las redes matrimoniales en las que estaban destinados a caer. Según Peter Brown, el único modo que tenían de tomar alguna iniciativa propia era por la vía negativa: negándose a casarse, negándose a procrearse, negándose a unirse o adherirse a los esquemas de sus mayores. Los argumentos de los ambientalistas actuales suenan como algo más que un eco de todo esto, y si a ellos les disgusta que se los llame "ecofanáticos", recordemos que semejante denominación no es nada en comparación con los ásperos epítetos que debían soportar sus equivalentes cristianos.

Los tres movimientos (los jóvenes cristianos del siglo III que abrazaban el ascetismo para romper la cadena de la procreación y la sucesión, el movimiento de Gandhi destinado a terminar con el dominio británico en la India, y el movimiento actual de simpatía por el ambiente amenazado) tienen cierto patrón de rasgos en común: uno de los aspectos comunes es que los tres invocaron la pureza y la verdad o la justicia. El movimiento cristiano veneraba la pureza del cuerpo, la virginidad, el celibato, el control sexual y la verdad de la doctrina religiosa. El hinduismo ya estaba comprometido con la pureza de las sustancias, Gandhi reclamó justicia, incluyendo justicia para sus propias castas sometidas y el movimiento Satyagraha fue nombrado así por la firmeza en la verdad. El actual movimiento ambientalista reclama la pureza del aire, de los alimentos y del agua, justicia para los desposeídos y condena a sus oponentes por falsedad, por mentir y ocultar los riesgos. Los tres movimientos adoptaron una estrategia de dimisión y renuncia; todos ellos podrían considerarse movimientos de no consumo. Todos ellos se caracterizan por el liderazgo carismático y por contar con el apoyo popular. Los dos movimientos históricos obtuvieron enorme éxito. No terminaron diluyéndose, sino que produjeron en las instituciones de su época efectos que perduraron hasta hoy.

No me parece demasiado osado preguntarse si un movimiento espontáneo de abstinencia no puede acaso ofrecer esperanzas a los problemas del ambiente. ¿Qué oportunidades tiene el movimiento de crecer como una bola de nieve y alcanzar grandes proporciones? ¿Es una amenaza o una moda pasajera? ¿Quedará todo en agua de borrajas? Reprimirlo sería absurdo. Un gobierno democrático no reprime la elección del consumidor. No hay leyes contra abstenerse de la buena comida. En esta

perspectiva, de pronto adquiere sentido estudiar lo que se sabe de los movimientos ascéticos, dónde reclutan a sus seguidores, cómo logran que su organización permanezca sin una dirección central, qué perspectivas tiene su crecimiento futuro. Y algunos de nosotros quisiéramos saber por qué no estamos más profundamente comprometidos con todo esto.

Como las posibilidades de que se dé un gran movimiento de ascetismo que abarque el Occidente son tan remotas, semejante estudio parece frívolo. Sin embargo, no es tan arriesgado imaginar que los verdes puedan convencernos de que es conveniente trasladarnos a pie o en bicicleta, utilizar ropa más cálida y lavarla menos, reducir la calefacción hogareña, comer alimentos naturales, abstenernos de comer carne, viajar menos, esforzarnos menos frenéticamente por mantenernos vivos, evitar los pesticidas y otros venenos nocivos. En otras palabras, ¿es acaso insensato suponer que pueda darse una reacción pública contra los niveles actuales de demanda de energía de las dimensiones suficientes para establecer una diferencia tangible en el problema del recalentamiento global (Rayner, 1991)? ¿La abstención doméstica podría tener el alcance de una revolución que hiciera innecesario el gobierno global? Ciertamente podría llegar a reducir sensiblemente las dimensiones del problema (Fischer-Kowalski y Haberl, 1993). Para las generaciones mayores ésta parece una perspectiva muy remota, pero para las más jóvenes no lo es tanto.

A los sociólogos semejante visión les suena poco seria, porque formula preguntas que la sociología no puede responder. Pero un enfoque antropológico puede reducir estas cuestiones a proporciones empíricamente comprobables. En el marco de la teoría cultural, es posible discutir la probabilidad de que se dé una ola efectiva de austeridad, pueden identificarse los factores y pueden hacerse comparaciones. Tengo otra razón para elegir hoy este tema: éste es un terreno sobre el que los especialistas de las ciencias duras nunca fueron llamados a pronunciarse, de modo que tales científicos no tienen por qué temer que la antropología de riesgo se ponga a cazar en su coto privado o a subvertir sus definiciones de la realidad.

Los riesgos y el gobierno global

Cuando la Royal Society publicó el *Study Group Report on Risk Assessment* (1983), la palabra "riesgo" ya era un término emergente en la política y en el ínterin ha llegado a constituir un concepto sobresaliente en el debate político. El hecho de haber expuesto el riesgo a los ojos del público es uno de los cargos más efectivos de mal desempeño de sus funciones que puede imputársele a un estadista. Entre los ingenieros y los analistas profesionales del riesgo, la palabra "riesgo" aún conserva su sentido relacionado con las probabilidades, pero en los periódicos y en el parlamento su significación se ha ampliado hasta el punto de representar la exposición al daño y la devastación (Douglas, 1990). En 1992, la Royal Society publicó un informe actualizado con términos de referencia que incluían la percepción y el manejo del riesgo.

Obsérvese que esta vez el informe no fue publicado como un documento de la Sociedad, sino como un informe del grupo de estudio. En el prefacio se aclara que las opiniones expresadas en el trabajo son solamente las de los autores o las de las personas citadas por ellos (1992, pág. iii). Ello se debe a que los dos capítulos dedicados a la obra de los científicos sociales no combinan bien con los capítulos que tratan sobre la estimación del riesgo que hacen los ingenieros o con los capítulos que tratan temas como la toxicología, la nutrición y la epidemiología. De modo que en lugar de contar con un informe de la Royal Society, lo que tenemos son seis documentos diferentes producidos por diferentes miembros del partido laborista ofrecidos para contribuir a un debate que no cesa. Se organizó una reunión conjunta de la Fundación para la Ciencia y la Tecnología y la Royal Society a fin de presentar el informe a representantes de varias disciplinas especializadas en estudios de riesgo. En esa reunión el jefe del partido laborista, sir Frederick Warner, expresó las reservas de los físicos ante las ambigüedades de las formulaciones de las ciencias sociales. En un comentario publicado luego, Warner escribió como si lamentara haber abierto la hospitalidad de sus páginas a la antropología. Después de valorar la sólida obra realizada por los psicólogos, quienes mediante sondeos metódicos y análisis psicométricos describieron la amplificación del riesgo e identificaron el "factor terror" (que abarca lo que el público teme), Warner dice que esos psicólogos "no

contaron con la colaboración de los antropólogos, quienes rechazaron las contribuciones de aquéllos" (Warner, 1992). Warner concluye deplorando el aislamiento de los científicos: "Es difícil aceptar el hecho de que los científicos están aislados en el parlamento y tienen muy poca influencia en la toma de decisiones, si se compara su representación con los 50 miembros del parlamento procedentes de la Escuela de Economía de Londres", palabras con las cuales hace parecer a la LSE (London School of Economics) como un distrito corrompido. Deberíamos poder decir algo más sobre los peligros del aislamiento.

Lo que parece poner sumamente incómodos a los científicos es una expresión particular: la "construcción social del riesgo". Evidentemente existe la idea de que algunos conceptos están libres de toda construcción social y que por ello pueden pretender un grado mayor de realidad. Por el hecho de que hayan aceptado los procesos de construcción social dentro de su campo de estudio, se supone que los especialistas en ciencias sociales consideran que no hay datos irrevocables y que los riesgos no son reales.[1] La palabra "construcción" suena a "fabricación", es decir, a algo artificial, ficcional, subjetivo: sin embargo, todo concepto posible es una construcción. No existe algo que pueda llamarse una idea no construida. Creo que la expresión "construcción social del riesgo" no debería ofender tantas sensibilidades. Puede haber construcción privada, pero todos los hechos que merecen un examen formal fueron construidos en un proceso social. Aquellos procesos mediante los cuales se han formado juicios no pueden ignorarse ni barrerse debajo de la alfombra.

El tema de este capítulo fue elegido con la intención de mostrar que existe un campo válido de investigación del riesgo que no se disputa los datos con los científicos. El tema del gobierno suministra exactamente el contexto adecuado, no sólo a causa del temor de que el caos político amenace el ambiente global o porque la opción de recurrir a la violencia representa un peligro cierto, ni siquiera porque la guerra es la causa más devastadora del desastre ambiental, todas buenas razones para invocar las ciencias sociales. El mérito especial que tiene empezar por hablar del gobierno es que nos conduce a la cuestión de la justicia y la legitimidad, que está en el centro del discurso público actual sobre el riesgo (Laufer, 1993).

Para la teoría cultural el punto de partida es cualquier

cuestión grave sobre la cual los litigantes están en completo desacuerdo respecto de los hechos. Michael Thompson dice que ésta es una situación dominada por "certezas contradictorias". Entre los científicos tal desacuerdo generalmente puede solucionarse, pero cuando la cuestión implica teorías de la justicia que están en conflicto entre sí, los datos discrepantes fueron seleccionados sobre bases morales. Entonces no es bueno predicar ni aducir más datos, porque cuando lo que está en juego es la justicia, las concesiones mutuas son inaceptables y la reformulación resulta sospechosa.

Se ha diagnosticado que los tres peligros más grandes que corre el ambiente proceden de la superpoblación de los países pobres, del uso de energía en los países ricos y del desarrollo en gran escala de proyectos destinados a zanjar la brecha entre ricos y pobres. Si los ambientalistas reclaman que se detenga el desarrollo industrial, se les reprocha tolerar un nivel inaceptable de pobreza en el mundo no industrializado. En un círculo vicioso, la superpoblación amenaza el ambiente, la superpoblación se asocia con la pobreza, se propone la industrialización como la solución a la pobreza, pero la industrialización degrada aun más el ambiente. Esencialmente, la médula del problema se halla en la demanda efectiva de riqueza y energía de las naciones industrializadas, la mala distribución resultante y, sumado a todo esto, la injusticia adicional que representa negarles a las naciones no industrializadas el derecho a convertirse en usuarios igualmente fuertes de energía. Una solución moderada consistiría en lograr un desarrollo cuidadosamente distribuido, lo cual implica la adopción de medidas administrativas en una escala global, compromiso que deberían asumir (y ser capaces de cumplir) los gobiernos nacionales. En esta perspectiva, la ingobernabilidad juega en contra de las posibilidades de conservar el ambiente fuera de peligro.

Un país puede llegar a ser ingobernable por toda clase de razones. El pueblo puede estar dividido en facciones étnicas hostiles, el gobierno puede ser corrupto, tiránico, opresivo, las instituciones de representación pueden ser ineficaces, puede ocurrir que la infraestructura de comunicaciones se haya derrumbado. Una respuesta a esa ingobernabilidad es tratar de controlar el caos, reprimiendo los movimientos de protesta pública. Si el gobierno implica control, el gobierno global implicaría pues el control en una escala global. No obstante, el

permanente desagrado por los amplios sistemas de control es un tema cultural contemporáneo. Esto se hace manifiesto en lo que Thompson, Ellis y Wildavsky (1990) llaman "la culpa del sistema". La mayor parte de los políticos tienen la esperanza de que haciendo algún remiendo por allí y algún otro por allá la maquinaria gubernamental funcione. Pero cuando el público atribuye la responsabilidad de los males presentes, no a ciertos políticos en particular ni a ciertas instituciones particulares, ni a ciertas decisiones particulares del gobierno, sino a todo el sistema corrompido en su conjunto, estamos ante la "culpa del sistema". Cuando cualquier forma de gobierno cae bajo sospecha, incluso los gobiernos locales y especialmente los gobiernos nacionales, difícilmente sea el momento propicio para hablar de un gobierno global como solución para los problemas menores del ambiente y mucho menos para los grandes problemas ambientales.

Teoría cultural

La sociología ha enfocado desde diversos ángulos los movimientos de disenso moral. Algunos de dichos enfoques son psicológicos, pero de nada vale considerar los síntomas de la psique individual sin estudiar el marco cultural que los produce. Las teorías sobre la privación constituyen una rama de la explicación psicológica en la cual la idea explicativa, la privación, es tan elástica que se adapta a cualquier situación concebible. Algunos estudiosos de la materia separan los movimientos seculares de los movimientos religiosos y los enfocan como dos tipos de fenómenos distintos, lo cual desde mi punto de vista, es otro error. Igualmente errado es estudiar un movimiento religioso prescindiendo del contexto social. Otra tendencia equivocada es separar los movimientos políticos de la cultura. La mayor parte de los intentos por escribir sobre cultura en un contexto político enfocan los valores e ideas como si éstos ejercieran su influencia flotando libremente sobre la situación social. Una distinguida excepción fue el análisis sobre la "cultura cívica" realizado en 1963 por Almond y Verba (1965; véase también Douglas, 1993). Ese análisis se aproxima al tema de la percepción que el ciudadano tiene del riesgo examinando la sensación de aptitud para influir en el gobierno que experimenta el ciudadano. El punto débil de este estudio fue suponer

que la comunicación entre el gobierno y sus gobernados no es problemática. Desafortunadamente, instalar la maquinaria de la comunicación no basta para resolver las certezas contradictorias ni los desacuerdos fundamentales sobre justicia. Los conceptos de justicia son elementos constitutivos de la conducta social y no factores externos. En la cuestión que nos ocupa el principal defecto de la mayor parte de las teorías de cultura política es que tienen muy poco que decir acerca del conflicto cultural. Y si examinan el conflicto cultural, como lo hacen muchos antropólogos, suelen no decir nada sobre política. La principal innovación es la obra sobre cultura política de Aaron Wildavsky en la cual me he inspirado en gran medida para escribir las siguientes páginas (Douglas y Wildavsky, 1982; Wildavsky, 1991; Wildavsky y Ellis, 1988).

La teoría antropológica de la cultura comienza por indagar la distribución de las diferentes actitudes ante la autoridad y la justicia que se dan en una comunidad. De ahí que enfoque directamente las ideas divergentes sobre justicia y las diferentes atribuciones de la culpa. Además, la teoría parte de la organización social. Y postula que en toda comunidad quienes ejercen el poder han de poseer una gama limitada de estrategias destinadas a asegurarse su posición y a afrontar la crítica. Así como uno no puede estar en dos lugares al mismo tiempo, ni regalar su pastel y comérselo, uno no puede continuar indefinidamente haciendo promesas contradictorias, aunque muchas personas, incluyendo a los políticos, intenten hacerlo. Asimismo, los críticos, los rivales y los demás oponentes han de contar con una gama limitada de estrategias. Es un lugar común decir que la vida de una comunidad depende de un debate normativo sobre cómo debería esa comunidad dirigir sus asuntos (Douglas, 1989). Esta teoría agrega que la vida de la cultura, que se manifiesta en ese debate, es inherentemente de confrontación. Su tendencia a polarizar no es errada; culpar al adversario es el modo que tiene la cultura de definir su propia estructura lógica.

Precisamente por sobrevivir confrontando con otras, una cultura desarrolla una moral distintiva y las preferencias asociadas a dicha moral llegan a adoptarse como insignias de adhesión (véase el capítulo 4). Las elecciones referentes a la comida, a los vestidos, a la música, como aquellas de religión y política, se agrupan para participar de la contienda. Como lo

señalaron Michael Thompson y Michiel Schwarz (1989), exactamente en oposición a "divididos nos hundimos", el lema de la superviviencia cultural es "divididos permaneceremos de pie". La cultura prospera por oposición. Esta es una perspectiva tan vital para comprender cómo la cultura genera el debate político y tan relevante para enfocar las cuestiones ambientales, que merece que se haga hincapié en ella. Existe otro sentido ampliamente aceptado de "cultura", es el sentido que se refiere a las artes, la música, la literatura, el lenguaje y las tradiciones y no tienen ninguna implicación en el conflicto. Si tenemos en cuenta el sentido más moderado e histórico, no podemos seguir la línea de esta argumentación, pues aquí la palabra "cultura" está empleada en un sentido técnico desarrollado con un propósito teórico. En este sentido técnico, cualquier comunidad, por pequeña que sea, tiene en estado embrionario cuatro tipos de cultura, cada uno de ellos en debate con los demás, y cada uno anclado en una relación particular con el poder y la autoridad.

¿Por qué cuatro tipos? Porque a fin de realizar el estudio, debemos poner el foco en posiciones estables, y como una cultura está en continuo proceso de cambio, la teoría elige un punto de partida fuertemente anclado. Cada tipo de cultura puja por obtener más espacio, más tiempo y más recursos para una particular forma de organización social. De modo que la teoría cultural encuentra su punto de apoyo en cuatro posibilidades de organización, y cualquier controversia cultural puede tipificarse como un debate entre esas cuatro posiciones. Una de ellas es una posición de compromiso con la autoridad ejercida en virtud de las reglas tradicionales; se trata de un sistema completo de organización basado en formales distinciones, delegaciones y divisiones de la responsabilidad. Puede llamárselo jerarquía, salvo que uno objete por principio todo lo que normalmente engloba ese término. Puede llamárserlo un colectivo complejo, si uno no puede usar objetivamente el término "jerarquía". El beneficio que ofrece la teoría cultural es proporcionar distancia y objetividad; de modo tal que es conveniente no cargar un modelo neutral con términos de oprobio o de lealtad personal. Una forma igualitaria de vida comunitaria abre una brecha de oposición en el esquema. Quienes ocupan ese espacio son por supuesto los componentes de la sociedad que objetan la visión jerárquica. En el nivel familiar de la vida comunitaria, ese espacio del espectro cultural suele estar ocupado por los

miembros más jóvenes; en unidades más amplias, poblados, tribus, naciones, es el lugar de las minorías disidentes (incluyendo grupos religiosos y no religiosos).

Los jerarquistas y los grupos disidentes se oponen entre sí en la cuestión de la estructura; los jerarquistas reprimen la libre negociación en favor del todo estructurado; los enclavistas disidentes están en contra de un estructura particular preordenada. Hay que mencionar otras dos posiciones extremas. Una es de compromiso con la negociación individual (la posición individualista) y la otra es aquella en que la persona es incapaz, o bien de negociar individualmente, o bien de unirse a un grupo (la posición del aislado). Estas son las cuatro posiciones marcadas en el mapa cultural de la figura 2.1 (véase *supra* pág.58).

Al llegar a este punto, la atención decae. El asunto parece demasiado complicado. Por otro lado, la cuestión parece demasiado estática (Bellaby, 1990), o arbitraria (Rip, 1991).[2] El esquema no fue previsto para formular preguntas sobre cualquier cosa, pero es útil para investigar las condiciones en las cuales prospera el compromiso por establecer valores. Consecuentemente, proporciona una base para considerar si el movimiento ambiental puede llegar a adquirir la autoridad suficiente para reclutar a todo el mundo bajo su bandera.

Las dos dimensiones del campo social son las presiones estructurales y las presiones grupales. Estas producen los cuatro elementos del modelo de la teoría cultural. Las culturas son las protagonistas de un debate sobre el control. Una comunidad organizada por estructura con lealtad grupal presagia jerarquía. Vivir en una estructura organizada por otros, esto es, una estructura sin adhesiones grupales, favorece el aislamiento. La lealtad grupal sin estructuras caracteriza a los oponentes de la jerarquía, los enclaves disidentes. Una cantidad mínima de grupos y de estructura proporciona el ambiente social que favorece la preferencia del individualista por la negociación libre. Cada tipo está en tensión con los demás (véase la figura 2.2, pág. 60).

Echar la culpa es una de las formas de expresar cotidianamente la afiliación cultural. De la naturaleza opositora de la definición cultural se sigue que cada tipo de cultura tiene su propio patrón distintivo de culpabilizar. ¿A quién se culpa y por qué? Los jerarquistas asignan la culpa a la débil definición de responsabilidades, es decir, a una organización inadecuada.

Los individualistas culpan a los jerarquistas por reprimir la libertad de acción y a los enclavistas por oponerse a que aquéllos obtengan beneficios. Los grupos disidentes están esencialmente organizados para ejercer la crítica moral, tienden a echar la culpa al sistema en su conjunto y a la maldad del corazón humano. Una comunidad que tiende a alentar la colérica "culpabilización del sistema" está mostrando señales de que su cultura se inclina hacia el ángulo inferior derecho del diagrama; la teoría cultural habrá de indicar los cambios organizacionales que contribuyeron a provocar esa inclinación, también qué cambios políticos y económicos acumulativos provocará el cambio cultural.

La tensión entre jerarquía e individualismo recibe toda la atención de la bibliografía sobre ciencia social, porque su polarización es evidente en las instituciones. En la Edad Media existía el conflicto entre la nobleza hereditaria y los burgueses, en el siglo XIX se daba el conflicto entre los hacendados y el interés mercantil; desde los tiempos modernos el conflicto se conoce como la tensión entre la burocracia y los mercados. No es casual que estos dos tipos culturales hayan sido objeto de análisis formal en las ciencias sociales, pues su lucha por el poder es evidente: en la teoría cultural, la jerarquía y el individualismo conforman la diagonal positiva. Estos dos tipos culturales adoptan una actitud positiva ante el poder y la autoridad: quieren obtenerlos. Los otros dos constituyen la diagonal negativa que, o bien no ha sido tratada en absoluto, o bien ha sido estudiada de manera no sistemática: los aislados sólo aparecen como un problema social, y a los enclavistas disidentes se los trata separadamente como sectas religiosas. Estas separaciones son arbitrarias y el mérito de la teoría cultural es ofrecer un modelo que abarque los cuatro tipos.

La diagonal negativa

Trataré de compensar esa negligencia enfocando la diagonal negativa (es decir, la diagonal B-D del diagrama del conflicto cultural que aparece en la figura 2.2). Esta diagonal es negativa, no solamente porque no posee el poder, ni pretende poseerlo, sino también porque una mitad de ella, el grupo disidente, es negativa en el sentido de su austera abstención de las buenas cosas de la vida, como las definen los miembros de las

otras tres culturas. Hacer hincapié en este sector del diagrama nos permitirá examinar la relación entre las dos mitades de la diagonal negativa. En el conflicto cultural podemos encontrar razones que expliquen por qué el movimiento ambientalista no ha logrado reclutar a todos aquellos que fueron abandonados al aislamiento por obra del proceso industrial. Si ese movimiento pudiera contar con el apoyo de los aislados sería en verdad poderoso. Y la teoría cultural puede sugerir qué necesitaría hacer el movimiento ambientalista para alcanzar la fuerza de transformar el mundo. Explica por qué quienes no respondemos al llamamiento a la austeridad podemos permanecer ajenos al gran desafío contemporáneo.

A fin de cuentas es apenas suficiente lo que sabemos sobre los diferentes tipos de disenso de la minoría y los tipos de nichos culturales que cada uno elabora para sí. Hay varios tipos de grupos disidentes, algunos de los cuales no pertenecen en absoluto a la diagonal negativa. Para la teoría cultural el punto capital es establecer si dichos grupos están interesados en obtener el poder y apoyarlo. Para clasificarlos en los términos de la teoría cultural, son indicadores decisivos las actitudes que tales grupos adopten en relación con el control, el territorio y la riqueza. Un grupo disidente que tiene entre sus objetivos estos propósitos puede situarse en la diagonal positiva. Una minoría que pretende llegar a constituirse en el partido que alcance el poder, independientemente de lo que diga sobre las virtudes de la igualdad, no ha de renunciar a la autoridad en sus relaciones internas y hasta puede estar preparada para utilizar la violencia para alcanzar sus fines. Esta actitud apartaría al IRA y a muchos otros activistas políticos de los movimientos situados en la diagonal negativa, por razones que es necesario explicar.

La cultura es la organización que se logra en virtud del compromiso individual. Si la teoría se refiriera a lo que puede ser alcanzado por la fuerza, no trataría de la cultura. Aunque los prisioneros estén físicamente obligados a permanecer en prisión, una vez en ella, desarrollan una cultura carcelaria dentro de los límites de lo posible. Lo que trata la teoría cultural es la gama de posibilidades y los diferentes efectos de las restricciones. Cada tipo de cultura impone restricciones culturales a sus adherentes y los persuade para establecer las coerciones físicas que la sostienen. Pensemos en el caso de la jerarquía y observemos con qué facilidad ésta obtiene formidables poderes mediante premios y castigos. Pensemos en la sociedad de mercado individualista y observemos cómo el derecho a salir del mercado sustenta el sistema y cómo la ley contractual lo fortalece. Ahora pensemos en el enclave disidente y preguntémonos con qué coerciones equivalentes cuenta para asegurarse que sus miembros colaboren y acepten el liderazgo.

En el seno de la secta pueden darse muchas presiones culturales —escarnio, ridículo, exhortación—, pero ¿qué coerciones físicas pueden ejercerse? La diferencia entre la minoría disidente y los demás grupos es que en ella no pueden aplicarse imposiciones físicas para evitar que sus miembros la abandonen. Si los líderes del culto o los pastores de la secta castigaran físicamente a los miembros reacios, podrían ser denunciados a las autoridades exteriores y procesados por agresión. Ni siquiera si se limitaran a amenazar a los seguidores insubordinados, la amenaza podría detener la deserción. Si queremos enumerar los límites de lo posible, el primero que establece la disposición anímica de la típica cultura de una minoría disidente es que tal minoría ni puede ofrecer premios políticos ni puede aplicar castigos de ningún tipo.[3] El entusiasmo es su única garantía.

Esto establece límites distintivos en la organización del enclave disidente que siempre corre el peligro de perder adherentes. Sus líderes no deben reclamar autoridad para sí y deben medir cuidadosamente qué tipo de imposiciones tolerarán sus seguidores. La pérdida de adeptos es su preocupación principal. El grupo disidente se caracteriza por una organización débil, la falta de liderazgo y la resistencia a las distinciones de rango. Partiendo de esas bases, el grupo disidente elige cuidadosamente sus objetivos: todo propósito que exija una organización especializada y de largo plazo será inherentemente imposible; cuando se genera entusiasmo el grupo puede organizar breves arranques de colaboración, pero su mejor forma de expresión se desarrolla por la vía negativa, mediante la protesta.

Estas son las características que distinguen al grupo verdaderamente disidente de las demás minorías, tales como los gobiernos en el exilio o los grupos mafiosos o los grupos políticos activistas cuyo objetivo es recuperar el territorio o los derechos políticos perdidos. El grupo disidente, definido por su disidencia, no tiene nada semejante para ofrecerles a sus

miembros a cambio de su lealtad y esta condición es la que le confiere una superioridad moral distintiva. Todo lo que hace este grupo es desinteresado. No es realista hacer proyectos que consideren la posibilidad de que tome el poder. Los demás, por alejado que pueda estar su objetivo político o financiero y por prolongada que tenga que ser la invocación a la devoción sin compensación de sus seguidores, siempre pueden prometer riqueza y poder para cuando se haya alcanzado el objetivo. Esta condición ofrece posibilidades de una organización efectiva e incentivos para la obediencia y la lealtad que están completamente fuera del alcance de los sectarios o de otros grupos disidentes alineados en la diagonal negativa.

Aplicando estos criterios al ejemplo ya mencionado de los cristianos del siglo III y al movimiento ambientalista actual, parecería que los cristianos se situaban en la diagonal negativa antes de que la conversión del emperador Constantino los apartara de ella y que los ambientalistas aún se encuentran en esa diagonal.

Un grupo con claros objetivos territoriales o políticos ha de conocer a sus enemigos, quienquiera que sea el que esté en posesión de los bienes en disputa. Semejante grupo no procura reclutar adeptos de todo el mundo, su objeto es defender las reclamaciones de sus propios miembros contra un oponente definido. Esta característica diferencia los logros alcanzados por Gandhi de los de los ambientalistas, cuyos oponentes están indicados sólo de manera difusa: mientras Gandhi se oponía al Raj británico, los enemigos del ambiente no tienen una complexión física particular, ni una única nacionalidad ni la misma religión.

Es difícil identificar un único enemigo conocido del movimiento ambientalista, lo cual le hace más difícil aún lograr su propia identidad. Por lo demás, los ambientalistas mismos no son las víctimas; protestan en nombre de otra víctima, la naturaleza. Por consiguiente, los ambientalistas están en desventaja en comparación con los activistas políticos que pueden superar el problema de un débil liderazgo pues cuentan con incentivos privados para ofrecer a sus adeptos cuando alcancen el poder o un oponente bien definido que amenaza con quitarles lo que ellos ya tienen. Los ambientalistas están atrapados en los dilemas del altruismo que han sido tan bien caracterizados por la teoría de la elección colectiva.

Luego, si la supervivencia a cualquier precio era el objetivo principal, la naturaleza de sus preocupaciones los pone en desventaja. No pueden cerrar sus filas y convertirse en una secta exclusiva. Los ambientalistas no pueden recurrir a la exclusividad, que ayuda a otras minorías disidentes a sobrevivir. La temprana investigación hecha por Steve Rayner entre los grupos extremos maoístas de Londres (1974) mostró que el aislamiento le permite a un grupo abandonarse a un continuum privado, de tiempo/espacio especializado y mantener extrañas fantasías tecnológicas. Gracias a Dios, los ambientalistas no pueden darse el lujo de ser excluyentes, existen para reclutar conversos. En este sentido están en marcado contraste con el tipo de grupos religiosos fundamentalistas cuyo propósito es reformar el mundo para la religión, tal como la enseñó su fundador. Muchos grupos fundamentalistas tienen intereses territoriales, la tierra donde Dios apareció por primera vez entre los seres humanos, los santuarios importantes de su historia y cierta tierra patria para sus fieles (Bayly, 1993). De modo que, lejos de ser pacífico en su activismo, este tipo de grupo puede volverse muy violento.

Estos puntos se combinan para sugerir importantes limitaciones en la capacidad del movimiento ambientalista para influir en los acontecimientos tan intensamente como lo hicieron los cristianos de la antigüedad o los indios de nuestro siglo: débil liderazgo, ninguna pretensión territorial ni otros incentivos para sus seguidores, ningún oponente claramente definido, ninguna posibilidad de enclaustrarse en una noble comunidad exclusiva. Estas condiciones les plantean un importante problema de gobierno dentro de las relaciones internas. ¿Y qué ocurre con las relaciones externas? ¿Logran reclutar adeptos con tanto éxito como la importancia de su causa merece?

Puesto que cada tipo cultural está en oposición a los demás, al adherirse a un punto de vista, ninguno tiene la libertad de apoyar a algún otro. Esta es la razón de que muchos quieran permanecer al margen y se resistan a unirse al movimiento. Los líderes sindicalistas, llegado el momento de elegir, sufrirán presiones para dar prioridad a la actividad laboral y no a los bosques; los industriales responsables ante los accionistas tendrán por prioridad los dividendos de la empresa. Más que los intereses sectoriales, lo que está en juego es la lealtad y la integridad. Todos aquellos que se sitúan en la diagonal positiva

sienten que tanto los amigos como quienes los apoyan están vigilando a los posibles desertores y examinando su conducta para detectar cualquier señal de renuncia. Por lo menos los aislados, identificados con el otro extremo de la diagonal negativa pueden sentirse libres de un compromiso previo. Por lo tanto deberían ser más fáciles de reclutar. Cada vez que las filas de los aislados reciben un nuevo influjo de gente que queda "fuera del sistema", los ambientalistas pueden esperar una mayor afluencia de opiniones a favor de su causa.

Las culturas situadas en la diagonal positiva siempre están ocupadas clasificando y descartando a los incompetentes, los desviados, los traidores y los débiles de carácter. A nadie ubicado en la diagonal positiva le importa demasiado la suerte de los "descartados". Pero los disidentes morales tienen dos buenas razones para utilizarlos. En primer lugar, siempre hacen falta víctimas para demostrar que es necesario luchar contra la injusticia. La denuncia en favor de las víctimas es el modo que tienen los grupos disidentes de declarar su identidad y definir sus principios en contra de las demás culturas. El sector de los aislados es la fuente principal de víctimas. De modo que la situación apremiante de las viudas y los huérfanos y de las masas de pobres y refugiados permiten a los grupos disidentes fortalecer su causa. En segundo lugar, los disidentes procuran el apoyo de los aislados con la esperanza de llevarlos a las filas de los críticos del orden establecido. Pero, aunque los aislados proporcionan el campo natural de incorporación a un movimiento meritorio, el sector correspondiente a la protesta moral ya está profusamente poblado de sectas y enclaves que los atraen a sus filas. La manera de hacer la corte es competitiva y no tan sencilla como podría esperarse.

Los aislados

Como en todas las demás posiciones del diagrama, ser un aislado es una cuestión de grado. El aislado se distingue por tener restringida su elección. La única libertad de acción que tiene una persona después de pagar los tributos sociales es la libertad personal. Los pensamientos son libres, la conducta íntima es libre, pero para cualquier otra actividad se impone un precio, una colaboración y todo el que pague ese precio no es un aislado. Los verdaderos habitantes de este ángulo, quienes no

participan de la colaboración, son algunos pobres, algunos pordioseros y vagos, además de ciertas personas que ocupan posiciones de elevada consideración. La posición de la reina y de los miembros de la familia real está tan pesadamente restringida por reglas que la persona en cuestión carece virtualmente de opciones, por lo que puede situarse entre los aislados. Algunas profesiones muy bien pagadas permiten a sus superestrellas permanecer más allá de cualquier juicio, por ejemplo, el caso de un campeón de levantamiento de pesas. Algunos eligen este nicho cultural por una preferencia personal y viven felizmente esa situación, con la cantidad suficiente de medios o sin ella. Aunque algunos puedan considerarlos víctimas, no es tan evidente que quienes se han ubicado en ese cuadrante de los aislados estén disconformes con su posición.

Aunque oficialmente los aislados formen parte de la comunidad, son marginales y, por supuesto, sufren estrechas restricciones sobre lo que pueden hacer. Así como las empresas de sondeo hablan del elemento impredecible en las elecciones, la teoría cultural tiende a advertir la existencia de los aislados cuando éstos surgen súbitamente de su nicho y se agrupan en defensa de algún asunto importante. En ocasiones de las elecciones se los describe como "alienados", un término descalificante, como "voto flotante" y en las encuestas se los sitúa en el renglón "no sabe, no contesta". En las campañas sobre el riesgo ambiental se los llama los "apáticos", los "pasivos" o los "fatalistas". Pero en realidad los aislados no merecen este trato negligente por estar interesados en sí mismos, tan interesados como lo está potencialmente la mayoría de cualquier población particular. A nosotros nos corresponde observar más atentamente la diagonal negativa porque en ella la tensión entre los grupos disidentes y los aislados ha de ser esencial en las cuestiones de gobernabilidad.

Cualquier gran dislocación de las instituciones puede aumentar en gran medida el número de miembros del sector de los aislados. El ángulo de los aislados habrá de poblarse más como resultado de cambios tales como la precariedad del empleo. La depresión económica pudo provocar un crecimiento en el número de despedidos y aumentar las filas de los desempleados permanentes. Si el trabajo eventual se incrementara y el número de empleados temporarios superara al de los empleados permanentes de la población (Morrow, 1993), una proporción

mayor de la comunidad se ubicaría en ese nicho cultural. Según datos de *Time Magazine*, en marzo de 1993, el empleo temporario aumentó desde 1982 un 250 por ciento. Se calcula que en los Estados Unidos para el año 2000 los llamados "trabajadores contingentes" constituirán la mitad de la fuerza laboral. El proceso industrial que está reduciendo el compromiso y la responsabilidad de las obras sociales, está canalizando una proporción cada vez mayor de la comunidad hacia el cuadrante de los aislados. Semejante transformación de la comunidad podría producir un desvío más marcado hacia ambos extremos de la diagonal negativa, tanto hacia la apatía como hacia el disenso. Las corrientes de inmigración podrían tener el mismo efecto que la precariedad laboral, aunque no necesariamente. Mucho depende de la organización previa y de la tendencia cultural de los inmigrantes y de los países que los acojan.

Hemos enumerado algunas de las desventajas que afrontan los ambientalistas en comparación con las sectas religiosas y los grupos que luchan por el poder político. Al tratar de llevar a sus filas nuevos miembros deben superar otro obstáculo: los aislados tienden a afirmarse en su desvío cultural.

La barrera cultural de los aislados

No deseo reforzar el desprecio que sienten por los aislados quienes se ubican en la diagonal positiva. Sir Frederick Warner, defendiendo un concepto erróneo según el cual la religión contribuye al fatalismo, señala que "un abrumador número de fatalistas de todo el mundo, que creen en la reencarnación, la acogida en los brazos de Alá o en una vida celestial de variados deleites después de la muerte, aceptan los desastres naturales" (1992, pág. 47). La teoría cultural procura precisamente corregir semejante manera de englobar todas las formas diferentes de creencias ajenas. Recordemos que alguna vez se sostuvo que las mejores condiciones para el pensamiento original se dan en el aislamiento, pues como dijo Edward Gibbon, el aislamiento es el precio del discernimiento, "la conversación enriquece la comprensión, pero la soledad es la escuela del genio" (citado por Shapin, 1990). Si pretendemos caracterizar una cultura de los aislados, debemos hacerlo respetando el modo en que los afecta la sociedad de la cual ellos forman una parte tan pequeña y las artimañas de que se valen para escapar a su control.

Un aislado piensa de manera idiosincrásica; cuanto más aislado se encuentra un individuo, más excéntrica es la concatenación de sus ideas. Y si tenemos en cuenta que los aislados logran tan poca coordinación con los demás, ¿cómo pueden tener una cultura típica? Yo sostengo que, sin formar una comunidad, los aislados marchan siguiendo un cierto paso, de modo que su cultura, vista desde afuera, guarda cierta coherencia. La conexión irregular e inconsecuente que mantienen con el resto de la sociedad les da un elemento de cohesión común. Por ejemplo, precisamente porque no sufren la presión de sincronizar sus llegadas y sus partidas, los aislados tienden a mantener horarios peculiares y a aprobar las nociones privadas del tiempo.[4] Al realizar actividades que no dependen de la coordinación con las de los demás, adquieren una experiencia común en pasar por alto los plazos y faltar a las citas. Comparten la experiencia de ver la desaprobación o la burla en las caras de aquellos más estrechamente sometidos a las reglas de la vida social y así van desarrollando una autoimagen común. Sin saber que otros hacen lo mismo que ellos, los aislados justifican sus propias extravagancias censurándose jocosamente o pretextan cierto atolondramiento para calmar a los amigos, los acreedores o los agentes de la ley.

El estilo cultural distintivo de los aislados no es una cuestión de predisposición psicológica. Su estrafalario eclecticismo ha llegado a constituir una barrera de protección contra la presión. Al no tener el compromiso de persuadir a nadie de hacer algo, no intentan convencer ni organizar. Si alguna vez lo intentaron, aprendieron que en la posición que ocupan no tienen ninguna posibilidad de obtener algún resultado. Al acostumbrarse al aislamiento sienten el alivio de que nadie espere demasiado de ellos. Otra experiencia que pueden compartir, aunque llamarla una experiencia compartida sería ir demasiado lejos, es la sensación de estar desembarazados de las presiones. Así tienen menos posibilidades de decepcionarse. Como ocurre con las esperanzas, una dosis de fatalismo contribuye a facilitar la adaptación: ya no habrá sorpresas desagradables. No es asombroso que quienes permanecen instalados durante mucho tiempo en el ángulo de los aislados tengan una tendencia común a la apatía.

Como ocurre en el caso de la tendencia intelectual, los aislados pueden dar rienda suelta a la fantasía. A nadie le

importa que se contradigan o que no redondeen una idea; nadie los escucha. Independientemente de los antecedentes educacionales que tengan, los aislados comparten un interés por lo oculto. Un solo número del periódico norteamericano *National Enquirer* (del 3 de mayo de 1988) dedica varios artículos a las curaciones milagrosas y la desaparición instantánea del dolor; a la posibilidad de trascender a la separación de la muerte, mediante fantasmas y maldiciones, y descubrir qué amantes tuvo uno en vidas pasadas; en el mismo número aparecen anuncios publicitarios de quiromancia, de sortilegios para ganar grandes sumas de dinero o para perder peso o tener éxito en el amor; además, hay dos artículos sobre la realidad de seres extraterrestres (después de treinta años de ocultamiento gubernamental y militar). Este ocultismo indiscriminado está muy lejos de las creencias organizadas que provocaron la insólita burla de sir Frederick. Los auténticos aislados viven en un estado de apertura ecléctica en la que todo es potencialmente posible. La principal libertad de que gozan los aislados es algo por lo que los demás luchan: la libertad de creer lo que se les antoje, sea esto lo que fuere.

Conclusiones para la teoría cultural

Los analistas del riesgo han desarrollado todo un campo llamado "comunicación del riesgo".[5] Si sus expertos reconocieran que cada sector cultural sólo escucha su propio tipo de comunicación, seguramente podrían ser convocados para realizar revisiones culturales. La información simplemente no ejerce la menor influencia en alguien que nunca va a utilizarla. Felices en sus refugios donde nada se les demanda, los aislados tienden a construir el universo apaciblemente. No toman las malas noticias sobre el recalentamiento del planeta más seriamente que los supuestos ataques inminentes de fantasmas y vampiros. Para las perspectivas de un debate ambientalista serio sería mejor que una proporción menor de la población se enrolara bajo esta bandera. En lugar de intentar comunicar una idea compleja a personas que no están interesadas en el asunto, sería mejor evitar que una amplia porción de la población se vea obligada contra sus deseos a cumplir el rol de ciudadanos aislados no comprometidos.

Para finalizar esta argumentación digamos que el pronóstico para llegar a comprender los procesos mediante los cuales se construyen los riesgos es más alentador. Por lo menos hay un modo de comunicarse recíprocamente en relación con la tendencia cultural. A medida que se acumulen los datos de los sondeos será más fácil sustentar las afirmaciones de la teoría. El informe del Royal Society's Working Group señaló acertadamente que la teoría cultural tenía poca base empírica (1992, pág. 113) pero éste es un problema que está subsanándose. Karl Dake y sus colegas lograron caracterizar con éxito al público de acuerdo con su tendencia cultural y relacionar las actitudes ante el riesgo con la afiliación política y cultural (Dake, 1992). Hoy contamos con una alternativa viable y más general de las teorías psicológicas de aversión al riesgo.

Por otro lado, en nuestra conclusión no abrigamos muchas esperanzas de que una nueva corriente de austeridad pueda salvar el ambiente reduciendo la demanda de energía. Lograr ecoconversiones es mucho más difícil de lo que algunos pensaron y es mucho más difícil aún que un movimiento situado en la diagonal negativa pueda hacerse efectivo. Las actitudes ante la autoridad son parte de las condiciones que limitan cada tipo de cultura. Por ejemplo, si los ambientalistas fueran realmente efectivos en la tarea de organizarse más allá de las manifestaciones de protesta o de la propaganda, necesitarían instaurar una autoridad interna. Pero esto sería incompatible con una posición en la diagonal negativa. Para cualquier grupo organizado como una minoría disidente, el problema de detener las deserciones habrá de desbaratar sus planes de acción. Alguien tendría que cumplir el papel del emperador Constantino entre los cristianos que renuncian a las pompas del mundo a fin de que todo el movimiento pueda gozar de las fuerzas, los incentivos y la credibilidad de la diagonal positiva. Y hoy el papel de emperador está muy desprestigiado.

Otro de los aspectos alentadores es que la teoría cultural nos permite no quedarnos empantanados en argumentos que recurren una y otra vez a certezas contradictorias. Para la defensa del ambiente sería más útil que nadie la utilice como una estratagema en un debate sobre la legitimación. Identificar la cuestión real como conflicto cultural permitiría desarrollar un nuevo tipo de diálogo sobre el ambiente que abordara directamente la cuestión de la justicia. En lugar de atribuir culpas, ese nuevo tipo de diálogo se concentraría en el tipo de

sociedad que sería compatible con un ambiente que esté permanentemente vigilado y controlado. Determinar las elecciones esenciales ya sería un progreso considerable.

También constituiría un progreso reconocer que la apatía, la indiferencia y la falta de compromiso intelectual son en sí mismas manifestaciones de un compromiso cultural que además forma parte de un conjunto más amplio de elementos. Si bien hay razones para creer que el sistema industrial obliga a demasiada gente a retirarse al sector de los apáticos y los indiferentes, deberían realizarse investigaciones destinadas a examinar nuestro compromiso cultural. Los ambientalistas necesitan saber de qué modo gran parte de la población en diferentes momentos se ve empujada al rincón de los aislados, saber cómo muchos aislados se apartan para unirse a otros grupos disidentes y saber quiénes se sienten atraídos por la diagonal positiva y quiénes por la protesta negativa. Teóricamente es posible calcular la fuerza relativa de los cuatro ángulos del diagrama, pues la adhesión cultural depende de los rasgos de la economía y la vida institucional de la comunidad.

Notas

1. Esta es una interpretación errónea sorprendentemente común de la posición en la teoría cultural, a veces pasmosamente ingenua, como ocurre con un libro con pretensiones filosóficas en su título: S. K. Shrader-Frechette, *Risk, Rationality, Philosophical Foundations for Populist Reforms* (Berkeley, California, California University Press, 1991).

2. El último autor (Rip, 1991, cap. 13, n. 1) es lo suficientemente amable para decir que la discusión de los aspectos socioculturales de la percepción del riesgo fueron dominados por la tipología de las actitudes y la conducta de riesgo esbozada por la teoría cultural.

3. Aparte de su crítica de las estructuras de la jerarquía existente, hay razones de organización que explican por qué los enclaves disidentes consideran inapropiada y hasta difícil de desarrollar su propia jerarquía. Véanse Douglas, 1987 y también Thompson y otros, 1990, págs. 200-9.

4. Como lo revela la investigación inédita de Gerald Mars sobre la tendencia cultural expresada en los hábitos cronometrados de los hogares londinenses, analizadaa en el capítulo 4.

5. En este sentido, véase el capítulo de Nick Pidgeon del informe de la Royal Society (Royal Society, 1992, cap. 5, págs. 118-23) y la extensa bibliografía.

Referencias bibliográficas

Almond, G. y Verba, S. (1965), *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.

Arie, R. (1991), "The danger culture of industrial society", en R. E. Kasperson y P. J. M. Stallen (comps.), *Communicating Health and Safety Risks to the Public*, Dordrecht, Kluwer.

Bayly, Susan (1993), "History and the fundamentalists: India after the Ayodhya Crisis", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, XLVI (abril), págs. 7-26.

Bellaby, P. (1990), "To risk or not to risk? Uses and limitations of Mary Douglas on risk-acceptability for understanding health and safety at work and road accidents", *The Sociological Review*, 38 (3), págs. 465-83.

Brown, P (1988), *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press.

Dake, K. (1992), "Characterizing the public: myths of nature: culture and the social construction of risk", *Journal of Social Issues*, 48 (4), págs. 21-39.

Douglas, Mary (1987), *How Institutions Think*, Nueva York, Syracuse University Press. *Cómo piensan las instituciones*, Paidós, Barcelona 1996.

Douglas, Mary (1989), "Culture and colective action", en M. Freilich (comp.), *The Relevance of Culture*, Nueva York, Bergin and Garvey. Reeditado en *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge, 1993.

Douglas, Mary (1990), "Risk as a forensic resource", *Daedalus, Risk*, 19 (4), págs. 1-16.

Douglas, Mary (1993), "A quelles conditions un ascetisme environmentaliste peut-il reussir?, *La Nature en politique, ou l'enjeu philosophique de l'écologie,* París, Association Descartes/l'Harmattan, págs. 96-121.

Douglas, Mary y Wildavsky, A. (1982), *Risk, and Culture*, Berkeley, California, California University Press.

Fischer-Kowalski, M. y Haberl, H. (1993), "Metabolism and colonisation, modes of production and the physical exchange between societies and nature", *Innovation in Social Research*, 3.

Kasperson, R. E., Renn, O., Brown, S., Slovic, P., Emel, J., Goble, R., Kasperson, J. X. y Ratick, S. (1989), "The social amplification of risk: a conceptual framework". Reeditado en el nº 60, Center of Technology, Environment and Development, Clark University, Worcester, Massachusetts; reeditado en *Risk Analysis*, 8, págs. 177-87.

Laufer, R. (1993), *L'Entreprise face aux risques majeures, a propos de l'incertitude des normes sociales*, París, l'Harmattan.

Martin, S. y Tait, J. (1993a), *Biotechnology: Cognitive Structures of Public Groups*, Milton Keynes: Centre for Technology Strategy, Facultad de Tecnología, Open University.

Martin, S. y Tait, J. (1993b), *Release of Genetically Modified Organisms (GMOs): Public Attitudes and Understanding*, Milton Keynes: Centre for Technology Strategy, Facultad de Tecnología, Open University.
Martin, S. y Tait, J. (1993c), *Release of Genetically Modified Organisms: Public Attitudes and Understanding, Summary Report*, Milton Keynes: Centre for Technology Strategy, Facultad de Tecnología, Open University.
Morrow, L. (1993), "The temping of America", *Time Magazine*, marzo, págs. 40-43.
Rayner, S. (1974), "The perception of time and space in egalitarian sects: a millenarian cosmology", en Mary Douglas (comp.), *Essays in the Sociology of Perception*, Londres, Routledge & Kegan Paul, págs. 247-74.
Rayner, S. (1991), "The greenhouse effect in the US: the legacy of energy abundance", en *Energy Policies and the Greenhouse Effect*, vol. 2, *Country Studies and Technical Options*, Dartmouth, Royal Institute of International Affairs, págs. 235-77.
Rip., A. (1991), "The danger culture of industrial society", en R. E. Kasperson y P. J. M. Stallen (comps.), *Communicating Health and Safety Risks to the public*, Dordrecht, Kluwer.
Royal Society (1983), *Study Group Report on Risk Assesment*, Londres, Royal Society.
Royal Society (1992), *Risk, Analysis, Perception, Management: Report of a Royal Society Study Group*, Londres, The Royal Society.
Shapin, S. (1990), cita de Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (2ª ed., 1901), en "The mind is its own place: science and solitude in seventeenth century England", *Science in context*, 4 (1), págs. 191-218. [Gibbon, E., *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*. Madrid, Turner, 1984]
Thompson, M., Ellis, R. y Wildavsky, A. (1990), *Cultural Theory*, Boulder, Colorado, Westview Press, págs. 59-60.
Thompson, M. y Schwarz, M. (1989), *Divided We Stand: Redefining Politics, Technology and Social Choice*, Brighton, Harvester-Wheatsheaf.
Turner, V. W. (1974), *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.
Warner, F. (1992), "Calculated risks", *Science and Public Affairs*, invierno, págs. 44-9.
Wildavsky, A. (1991), *The Rise of Radical Egalitarianism*, Washington, DC, American University Press.
Wildavsky, A. y Ellis, R. (1988), *Dilemmas of Presidential Leadership, from Washington through Lincoln*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Books.
Wynne, B. (1987), *Risk Management and Hazardous Waste: Implementation and the Dialectics of Credibility*, International Institute for Applied Systems Analysis/ Springer-Verlag.

9

La broma cósmica

Sagrada alegría

Según los no creyentes, la religión es un asunto solemne, inspirador de temor reverencial y hasta de verdadero pavor, pero no una cuestión de la que pueda hacerse burla. Sin embargo, los profetas de la Biblia comentan el mejor y más antiguo chiste del mundo: prometen que los poderosos serán derribados y los indigentes elevados. Está bien que los profetas continúen contando la gran broma cósmica de Dios, son profetas y pueden contar cosas disparatadas; nosotros ciertamente no esperamos verla alabada en la obra sacerdotal. ¿Por qué no? Sostengo que tenemos una doble tendencia, una contra los sacerdotes, por ello no esperamos que su mensaje sea el mismo de los profetas, y otra contra la broma misma. Después de todo, quienes gozamos del privilegio de una vida académica podríamos considerarla un poco de mal gusto. Relativamente hablando, nosotros somos los poderosos y en cierto sentido la broma estaría dirigida contra nosotros. No es divertido decir que los desdeñados obtendrán los honores y que nuestra propia obra no valdrá nada. No nos gusta la broma, no la entendemos, y cuando describimos con admiración el judaísmo, lo entendemos como un asunto solemne, sin alegría ni risas.

Si trato de explicar cómo trabajan los antropólgos y afirmo que sus resultados no constituyen una amenaza para el credo, quizá como respuesta los creyentes puedan contarme algo sobre la religión que los profesionales laicos no son capaces de explicar. ¿Qué tiene la religión que hace que una persona esté dispuesta a morir por ella? La gente parece dispuesta a matarse

entre sí por razones completamente triviales, de modo que no es tan misterioso que maten por su religión. Pero ¿por qué mueren por ella? Sugiero que semejante actitud tiene algo que ver con el regocijo. Lo inexplicable, lo que verdaderamente no puede reducirse a otra cosa y que desconcierta a los no religiosos es que los judíos se regocijen en la ley.

Lo que naturalmente irrita a los creyentes es descubrir que los profesionales estén incesantemente preparados para reducir la religión a alguna otra cosa. (Me refiero a los profesionales de la antropología, la sociología, a los psicoanalistas de estilo freudiano y a los filósofos.) No obstante, cuando los creyentes se sienten molestos por esto, pueden recordar que la religión tiene ese aspecto misterioso que escapa al análisis reduccionista.

En realidad debo admitir que el escepticismo conviene al antropólogo. Escribimos desde un punto de vista profesional sobre las religiones de otras personas y no sería razonable esperar que creyéramos en todas ellas. Estudiamos los tabúes, el simbolismo, las bendiciones y las maldiciones; los oráculos y la magia entran en nuestra esfera de trabajo. Pero gran parte de nuestros esfuerzos está encaminada a dar sentido a lo que encontramos. No estamos allí para desprestigiar ni para desdeñar lo que vemos. Si un antropólogo sólo puede decir que un rito o un texto carecen de sentido, sólo está haciendo una confesión de su fracaso. A pesar de que estamos apartándonos de una tradición profundamente escéptica, en la parte que corresponde a los antropólogos no hay una posición particularmente atea. Cualquiera puede encontrar aún ocasionales antropólogos anticuados que consideran que toda religión es una mistificación. La actitud profesional es no sectaria. El escepticismo conviene a los antropólogos simplemente a causa de la enorme variedad de religiones que hay en el mundo. Pero para el creyente devoto, los esfuerzos que hacen los antropólogos por lograr objetividad no constituyen una amenaza. Trataré de dar una interpretación antropológica del *kashrut*, los alimentos de origen animal prohibidos, para ilustrar que la antropología hasta puede llegar a ser un soporte de la creencia. Cuando los judíos se reúnen, celebran con buenas comidas especiales, pero no consumen camarones, ni calamares, ni cangrejos, ni langostinos, ni jamón. No pretendo enumerar todas sus reglas referentes a los alimentos, hablaré sólo del repudio de ciertas

especies particulares de animales decretado en el libro Levítico.

Se han esgrimido muchas razones diferentes del origen de las reglas, pero normalmente esas razones no surgen del Levítico mismo. Por ejemplo, una antigua tradición enseña que el cerdo está prohibido porque es un animal que se alimenta de basura. Pero en la Biblia no se dice nada sobre ese aspecto y la explicación de la suciedad no es aplicable en el caso de la prohibición de comer camello, liebre o tejón. La versión de que se prohíben los animales que se alimentan con suciedades tampoco explica por qué no pueden comerse las criaturas que viven en las aguas y no tienen aletas ni escamas.

En las tradiciones cada animal prohibido suele tener su propia razón y ninguna es la que se da en el libro. Los animales que reptan, por ejemplo, están prohibidos. En el libro Levítico lo único que se especifica es que si se arrastran o se desplazan sobre sus vientres serán tenidos en abominación. Pero se supone que la regla se basa en el desagrado y el temor que universalmente despiertan las serpientes. Para los antropólogos, éste es el caso menos convincente de todos, pues no es cierto que las víboras sean universalmente repulsivas. Es bastante difícil encontrar cualquier sentimiento universal de repulsión. Hay muchos pueblos que se deleitan comiendo anguilas y serpientes y otros que consideran a los insectos y los gusanos como delicadezas gastronómicas. Además, está el problema del texto. ¿Se supone que hemos olvidado que Dios creó a las criaturas que se arrastran y que en el Génesis se dice que cuando las creó vio que eran buenas? Entonces, ¿por qué razón serían abominables las criaturas que reptan? Por lo demás, siempre desde el punto de vista de la crítica literaria, si el resto del libro fuera pura confusión, podríamos sentir la tentación de buscar una explicación ad hoc para cada elemento prohibido, pero en todos los otros aspectos el Levítico muestra un alto grado de orden lógico. Es muy sistemático y en absoluto fortuito.

Hubo algún error en la interpretación del Levítico y yo considero que la culpa de ese problema corresponde a un prejuicio antisacerdotal de larga data. James Frazer, siguiendo las ideas de los intelectuales de su época, consideró que el sacerdocio es una institución más primitiva que la religión establecida y que ambos son más primitivos que la ciencia. Para Frazer, primitivo significa mágico y, por lo tanto, algo que está más allá de la interpretación racional. Siguiendo esa línea de

pensamiento, hemos caído fácilmente en la idea de que la parte sacerdotal del Pentateuco es tan antigua que puede considerarse primitiva y que por lo tanto no necesariamente tiene sentido en sus propios términos. En la moderna antropología no basta con interpretar los libros sacerdotales de la Biblia atendiendo a lo que sabemos sobre las aversiones psicológicas profundas o a lo que sabemos sobre otras religiones que coexistían en la región en la misma época, según lo que pudo descubrir la arqueología, sino que debemos interpretarlos por lo que podamos extraer del libro mismo, partiendo de la idea de que es una composición intelectualmente coherente.

Dios a través de un prisma

La pregunta que el antropólogo hace al creyente es por qué puede resultarle perturbador saber que casi cada pueblo tiene su propia descripción de Dios. Cada uno tiene su propia versión de la creación, su propia historia de intervención divina, sus propias ideas de lo que es pecado, de modo que la idea de Dios se divide en una miríada de refracciones que pasan a través del prisma de las doctrinas religiosas. Al tratar de organizar un asunto tan diversificado, el antropólogo descubre que algunas religiones son politeístas, algunas monoteístas, algunas ritualistas y algunas extáticas. Algunas se concentran en la curación del cuerpo, otras se especializan en la penitencia. La variedad es tan absoluta que incita irresistiblemente a buscar una explicación, pero ¿por qué esto causa preocupación?

En la Universidad Northwestern tuve el privilegio de dictar un curso introductorio en el Departamento de Historia y Literatura de las Religiones. Después de las primeras semanas un estudiante abandonó el curso pues decía que por mi culpa había perdido la fe. El director del departamento me mandó llamar y yo me puse bastante nerviosa (porque Edmund Perry es un metodista devoto). Pero en tono jovial, Perry me aseguró que cualquiera estaría mejor sin una fe que podía derrumbarse tan fácilmente. Lo cierto es que si un creyente no sabe que son los propios creyentes quienes degradan la idea de Dios, su fe está en verdad protegida. Yo creo que indagar los fundamentos de la fe es algo bueno, como lo es meditar sobre la Ley. ¿Por qué razón alguien debería sentir que su fe es atacada al descubrir que alguien no la comparte? ¿Mi fe quedó fijada en la infancia?

¿La fe me impone una censura sobre lo que puedo aprender de los demás? Si esto es así, desde el punto de vista de la antropología, el panorama se presenta muy triste.

La tradición escéptica de la antropología tiene profundas raíces. La disciplina floreció durante la Ilustración. Me remito al artículo sobre Mitología de la primera edición de la Enciclopedia Británica de 1773. Allí uno puede enterarse de que hay tres clases de religiones. Primero, la idolatría, plagada de mágicas supersticiones populares; segundo, la religión sacerdotal, encargada de engañar al pueblo en favor de los reyes; y por último, la filosofía de la religión que procura con la mayor seriedad llegar a saber algo sobre Dios, la belleza y la verdad. Obsérvese que esta triple división separa lo que en el campo el antropólogo encuentra como una única experiencia. La magia destinada a lograr la salud personal y el amor privado está separada de los ritos relacionados con el calendario de las estaciones y la filosofía que pretende explicar todo esto está separada del resto.

La tradición escéptica se siente cómoda haciendo divisiones entre las diversas partes de la religión, identificando una parte admirable y otra despreciable, una que representa una fuerza y otra que representa una debilidad de la naturaleza humana. Esta división misma crea una confusión a través de la cual la experiencia regular de la gente religiosa pasa inadvertida. Cuando James Frazer separó la magia del sacerdocio y a los sacerdotes de los reyes divinos, estaba siguiendo al pie de la letra las separaciones de los enciclopedistas del siglo XVIII. Frazer descartó además todo el aspecto supersticioso de la práctica religiosa como si se tratara de reliquias fósiles, rastros sobrevivientes de la evolución del espíritu. Según Frazer, lo único valioso de la religión, después de que la magia fue reemplazada por la ciencia y los reyes sagrados fueron suplantados por la monarquía constitucional, es la poesía. El resto puede ignorarse; la fibra duradera fue la antigua meditación sobre la existencia surgida de nuestra imaginación poética.

En los tiempos modernos, los filósofos y los psicólogos continuaron exaltando la imaginación y degradando toda restricción a ella. Uno puede reconocer las dos columnas en las que el juicio secular dividió la conducta religiosa: la imaginación aparece separada de la razón y de la ley; se prefiere la espontaneidad a la formalidad; se justifican los sentimientos humanos

de compasión y la recta indignación, en tanto que se considera que la razón calculada es mercenaria, fría y mecánica. Una fuerte inclinación popular degrada una columna, la religión de rito, y enaltece la otra, la religión carismática. Yo sostendré que a menudo la misma religión ofrece ambas oportunidades de culto y que esto es cierto en el caso de la Biblia.

Si alguien cree que su fe es lo suficientemente fuerte para resistir los embates de la cultura secular, permitámosle que ponga a prueba hasta qué punto puede resistir la tendencia secular corriente cuando lee la Biblia. El mundo no religioso nos impulsa a elegir entre estas dos columnas: la sacerdotal y controlada y la profética y espontánea. Es difícil resistirse a dejar caer la elección contra los ritos públicos y en favor del culto privado y espontáneo. Consideremos, por ejemplo, la actitud que normalmente tenemos contra el sacerdocio. En la tradición secular, el anticlericalismo quedó tan marcado que es casi imposible imaginar un buen sacerdote, el amado pastor de su rebaño, el guardián del pueblo. El judaísmo siempre tuvo su propio anticlericalismo que hoy se suma a la fuerte tendencia secular. Al reflexionar sobre esta inclinación observo que los autores sacerdotales de la Biblia son hoy casi tan populares como los profetas, los salmistas y hasta los reyes. Los antropólogos estamos entrenados para observar desapasionadamente, no para juzgar. En nuestros registros figuran todos estos tipos de religiones rituales, así como las extáticas, muchas clases de profetas y muchas clases de sacerdotes (aunque se los llame adivinos, oficiantes, guardianes de santuarios). Con semejante entrenamiento y con tan inmensa variedad es más fácil resistir a la tendencia secular, aunque tenemos una desviación de otro tipo: lo gracioso es que cada antropólogo termina por enamorarse de su tribu. Tendemos a dividir la religión en rito, mitología, simbolismo, sacrificio, brujería, adivinación, etc. Y también tendemos a especializarnos en algunas de esas divisiones, de modo que a veces es muy poco lo que podemos conversar si un colega se ha pasado la vida estudiando el simbolismo y otro ha dedicado todo su trabajo al sacrificio. Pero creo que puedo afirmar que las divisiones de la religión que hacen los antropólogos profesionales han recibido escasa influencia de los prejuicios de la vida secular y de la historia europea. Por lo tanto, lejos de ser anticlericales, los antropólogos defienden a los sacerdotes locales y están en contra de los misioneros. Y

hasta es bastante frecuente oírles decir que algunos de sus mejores amigos son sacerdotes.

La física religiosa

Es algo generalmente admitido que los antropólogos adoptan una actitud escéptica ante la religión que están estudiando. Si se les pide que utilicen ciertas denominaciones, honestamente tendrían que admitir que las afirmaciones de la religión son "falsas" en relación con ciertos aspectos de lo que yo llamaría la "física religiosa". Existe un conflicto insuperable entre la creencia religiosa y las leyes de la gravedad, el tiempo y el espacio. A un antropólogo le resulta difícil creer en la levitación cada vez que se anuncia que hay un santo que puede elevarse y permanecer suspendido en el aire. También le resulta difícil creer en la ubicuidad, el poder de desafiar las leyes del tiempo y el espacio y estar al mismo tiempo en dos lugares diferentes; tan difícil como aceptar que una persona puede estar presente en una forma puramente espiritual e invisible, sin ocupar espacio alguno. En cambio no les cuesta creer en ciertos poderes extraordinarios de curación o de control del cuerpo, ni en la percepción extrasensorial y hasta la profecía. El mayor obstáculo procede de nuestro compromiso con ciertas leyes fundamentales de la física newtoniana.

Podríamos decir que la principal brecha que divide al antropólogo del creyente es "ontológica": la teoría de la existencia. El antropólogo que en verdad admira la religión que está estudiando y que no tiene prejuicios personales contra ella, necesita dejar momentáneamente de lado la física no newtoniana sobre la que se base tal religión. Los seres espirituales reciben esa denominación precisamente porque son incorpóreos, por lo tanto pueden gozar de los poderes de ubicuidad, invisibilidad y conocimiento de lo que ocurrirá en un momento futuro. Y hasta pueden conferirles estos poderes a sus adeptos. Si el antropólogo pretende llegar a comprender de algún modo las explicaciones, excusas y acusaciones, debe aceptar esta dimensión.

A los antropólogos no les gusta utilizar el término "sobrenatural" para describir creencias religiosas que desafían el modo en que nosotros entendemos las leyes de la naturaleza. Por una parte, no deberíamos emplear un vocabulario que

supone que los aparecidos y los ángeles no son naturales. Por otra parte, no queremos deformar la religión importando una terminología escolástica de nuestra propia historia. El estado de trance y la adivinación pueden ser algo común o bien pueden ser producto de talentos especiales, pero para seguir el hilo de las acciones que estas creencias implican tenemos que conocer la teoría local. El antropólogo tiene la ambición de alcanzar la "etnografía", es decir, una descripción precisa y correcta. Ante todo, el antropólogo social no se siente tentado por la idea de dividir la religión en compartimientos no comunicantes. Las mismas familias producen los alimentos, se culpan y se elogian recíprocamente y envían a sus hijos para que éstos sean iniciados. Las mismas personas elevan a sus sacerdotes y profetas, de modo que nosotros esperamos que la religión tenga una unidad subyacente.

A esta luz favorable, parecería que el antropólogo no representa ninguna amenaza para el creyente. ¿Cómo podría suscitarse un conflicto? Como el objetivo es alcanzar el máximo grado de objetividad, la postura ideal del antropólogo es de atención respetuosa. La amenaza no procede de conocer la enorme variedad de religiones. Esto es fácil de aceptar porque el creyente puede decir por qué razones los demás están en general errados. La amenaza surge al escuchar las explicaciones. Cuando los especialistas intentan explicar la religión, construyen sus teorías sobre la base de los controles y las restricciones. Aunque la filosofía occidental puede decir con orgullo que la ley es lo que nos hace libres, el contexto es generalmente secular. Siguiendo una fuerte tradición secular en Occidente las leyes de la religión no reciben los mismos elogios que la ley en general; los escépticos y los ateos consideran que las leyes religiosas son especialmente restrictivas y no algo en lo que uno pueda regocijarse. De modo que los profesionales estiman conveniente pasar por alto el hecho de que los judíos se deleiten en las leyes de su religión.

Esto parecería indicar que el antropólogo está destinado a no comprender lo esencial y destinado a constituir un problema para el creyente. En realidad, en el Islam, tal indagación a menudo está prohibida porque se entiende que no nos corresponde a nosotros considerar cómo se produjo la revelación de Dios ni cómo se desarrolla su plan. Tampoco nos corresponde entender la situación política o económica en que el mensaje fue

trasmitido por primera vez. Ni explicar por qué Dios eligió un determinado momento o un pueblo en particular. Las intervenciones divinas en la historia están más allá de toda especulación. No puede esperarse ningún beneficio del patético escrutinio humano y la empresa en sí misma es pecaminosa.

Evidentemente semejante devoción elimina la antropología de la religión. Esencialmente la objeción piadosa se dirige contra la historización de la revelación. Un mensaje que se dirige a todas las personas de todas las épocas es ahistórico. ¿Cómo puede importar entonces cuándo y cómo se produjo? Las acciones del Creador no pueden someterse al mismo tipo de inspección que las decisiones humanas. La objeción básica que hace la devoción a la antropología es que la historia no debe inmiscuirse en la eternidad; la física religiosa necesita que se la proteja de toda amenaza. Y en este punto es precisamente donde, con profundo respeto y cierta devoción, se hace necesario presentar una demanda en favor de la antropología. Si se reconocen las razones de los factores geográficos para modelar una fe, ¿por qué no ha de ocurrir lo mismo en el caso de los factores históricos? Si es aceptable indagar las significaciones que tuvieron el desierto y los paisajes inhóspitos en el judaísmo; seguramente el devoto puede estudiar las significaciones de los reyes y los cetros, los palacios y los censos. Si la historia puede hacerlo, ¿qué tiene de malo que el antropólogo coloque la Biblia en el contexto de las demás religiones? La inclinación especial de la antropología es su tendencia a no dejarse llevar por los prejuicios. Si la historia y la geografía influyeron en la interpretación de la Biblia que hicieron los creyentes, la antropología hasta puede cumplir la función de detectar las diferencias.

Sacerdotes versus profetas

Siguiendo la gran inclinación secular contra la formalidad y el rito, en favor del sentimiento y la espontaneidad, es comprensible que los profetas gocen de una mejor reputación. La tendencia marcada por la historia intelectual de Occidente bastaría para explicarlo. Cuando leemos a los profetas, primero leemos sobre el amor que siente Dios por su pueblo, vinculado íntimamente con el amor humano. Israel se presenta como la prometida, la novia infiel a quien el celoso marido maldice duramente; pero, sorprendentemente, el Señor, a quien ella

rechazó por correr tras sus amantes, no la repudia. En el libro de los Profetas, Dios dirige su cólera contra los enemigos de Israel y al mismo tiempo ama y perdona a su pueblo con la única condición de que éste se arrepienta (Isaías 1: 16, Oseas 2: 14). Lo que uno se pregunta es si Isaías, Oseas, Amós y Ezequiel estaban enseñando una teología diferente de la de los libros de la ley, el Levítico y Números.

Si los profetas ponen énfasis en la justicia y la misericordia y el Levítico pone el acento en la correcta realización del rito, parecería que ambos libros se oponen. Los sacerdotes que escribieron el Levítico, ¿dieron un mensaje diferente del de los profetas? Comprobémoslo leyendo Isaías 1: 10 y siguientes. Si hay un texto que degrada el culto formal es éste. Al condenar a una nación pecadora, el profeta afirma que el Señor ya no desea más sacrificios ni ofrendas encendidas. ¿No es éste acaso un ataque directo a la demanda de sacrificios que se hace en Números y en el Levítico?

> Hastiado estoy de holocaustos, no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos. (1: 11)
>
> No me traigáis más vana ofrenda; el incienso me es abominación; luna nueva y día de reposo, el convocar asambleas no lo puedo sufrir; son iniquidad vuestras fiestas solemnes. (1: 13-14)

Esto se entiende como un repudio violento a todo lo que el Señor le dice a Moisés en el Levítico y en Números (Núm. 28-29).

¿Cómo continúa Isaías? Quizás el rechazo de los ritos externos de la religión se suavice en los versículos siguientes. Pero no, el profeta le dice al pueblo "llenas están de sangre vuestras manos" y "dejad de hacer lo malo" (1: 15-16). Y no se detiene después de mencionar la iniquidad y la injusticia en términos generales, sino que continúa relatándonos los sufrimientos de las víctimas.

Dice Isaías:

> Buscad el juicio, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda.

Describe a las víctimas avanzando dificultosamente bajo su carga, el desamparo de los hijos sin padre, las privaciones de las viudas. Casi podemos ver a esos pobres arrastrando sus harapos, a esos menesterosos cojos amontonándose humildemente en las plazas públicas. En una aguda reprimenda el Señor dice luego:

> Porque yo, Jehová, soy amante del derecho, aborrecedor del latrocinio para holocausto. (Isaías 61: 8)

Y éste no es sólo un ataque a los sacrificios: la misma censura se repite en el caso del ayuno. El profeta compara el ayuno físico que se realiza mientras aún se cometen injusticias con el verdadero ayuno, "el ayuno que yo escogí", que exige al devoto ante todo "desatar las ligaduras de impiedad, soltar las cargas de opresión y dejar ir libres a los quebrantados" (Isaías 58: 7 y siguientes). Y una vez más marca el contraste entre la formalidad hueca y "retraer del día de descanso tu pie, de hacer tu voluntad en mi día santo y lo llamares delicia, santo, glorioso de Jehová y lo venerares" (Isaías 58: 13). Este es un profeta que dice que el Señor quiere que tengamos "un corazón humilde y contrito" (Isaías 57: 15 y 66: 2).

Estos textos ¿señalan una fisura entre los profetas y los sacerdotes? La visión del judaísmo que tenía Isaías ¿era la de una religión íntima, sin ritos de sacrificio, una religión de virtud y justicia? Si esto era así, ¿qué ocurrió? Los sacerdotes escribieron una ley de apariencia muy diferente, insistiendo estrictamente en las formas exteriores. Nuestras propias tradiciones anticlericales proporcionan un secreto deleite al mostrar a los sacerdotes derrotados por los profetas. Pueden los sacerdotes siquiera ser los verdaderos líderes de Israel, esos sacerdotes a quienes Isaías censuraba por despojar a los pobres (Isaías 3: 12-15). Si los sacerdotes estaban tan errados, ¿qué sentimos nosotros sobre la observancia del día de descanso y las leyes relacionadas con los alimentos en las que ponía tanto énfasis el Levítico?

Un examen serio del Levítico muestra que no hay una división definida entre sacerdote y profeta, ni hay conflicto entre religión interna y religión externa, como tampoco entre justicia y rito. En mi opinión, el Levítico hace una síntesis brillante de dos ecuaciones: la justicia del pueblo ante el pueblo y la justicia del pueblo ante Dios. En el Levítico el Señor le dice a Moisés que les exija enfáticamente a sus hijos que no se opriman unos a otros. Cuando describe el pecado, este libro no pone exclusivamente el acento en los pecados relacionados con comer animales

inmundos o con tocar cosas corrompidas. También es pecado mentir, defraudar y robar a un vecino (Levítico 19: 11). La virtud, la justicia, la misericordia y el trato honesto entre las personas son los temas del capítulo 19, y en el capítulo 26 se repiten las demandas de honestidad y respeto por la palabra dada, pero esta vez de su pueblo hacia El. En realidad, la justicia y la atención de los pobres llegan a ser temas preeminentes a los que la estructura del libro presta particular atención.

Los animales prohibidos

Entonces, ¿qué ocurre con los animales prohibidos? ¿Qué tiene que ver su impureza con la justicia? Existe una antigua tradición según la cual los animales que el pueblo de Israel puede comer y los que no puede comer son en realidad alegorías de virtudes y vicios. Pero ¿qué virtudes y qué vicios? La clave para interpretarlos se ha perdido. Puede ser convincente decir que está permitido comer los animales del rebaño porque la pezuña hendida es un signo de la elección entre lo sagrado y lo impuro y que el rumiar es un signo de meditación. Pero si éstas son las señales de la virtud, no nos sirven para identificar los vicios que representan los animales prohibidos. ¿Qué explicación pueden tener las reglas que exluyen los animales que viven en las aguas como el calamar, la caballa o la anguila porque no tienen escamas? ¿Qué tiene de malo carecer de escamas? ¿Por qué habría que excluir a los camarones y los bogavantes que tienen escamas pero no aletas? ¿Qué significan las aletas? ¿Y todas las demás reglas? ¿Por qué los insectos que se arrastran están prohibidos y los que saltan no?

El capítulo del Levítico donde se enumeran los animales prohibidos y los animales permitidos no da ninguna razón; simplemente determina cuáles son "abominables". Hubo una interpretación respetada que se dedicó a tratar de encontrarles sentido a las leyes sobre los alimentos y que directamente las consideró como un precepto peculiar surgido de épocas pasadas, como una especie de fósil verbal insertado en el Levítico y en el Deuteronomio por respeto al pasado. Esta es una interpretación objetable pues desvaloriza a los autores del Levítico. ¿Por qué éstos habrían de incluir en el libro sagrado de leyes algo que no entendían? Esta visión se une a otras interpretaciones en las que se considera a los autores de la Biblia como anticuarios que

recolectaban reverentemente curiosas leyes antiguas y las relacionaban entre sí sin preocuparse demasiado por la coherencia y el sentido generales.

Invito al lector a releer cuidadosamente el capítulo 11 del Levítico y a cumplir por un momento el rol de antropólogo; en ese caso, el lector habrá de esperar que si el capítulo está allí es porque encaja con el resto del libro. Vemos que en el capítulo 11 se habla de tres hábitats: la tierra, el agua y el aire; en cada uno de ellos hay animales limpios y animales impuros. Si retornamos al Génesis, encontramos una ley que abarca a todos los animales de la tierra y el aire. En el momento de la creación cada uno de los moradores del aire, la tierra y el agua debía subsistir alimentándose de hojas, frutos silvestres y semillas. Aquél sería un mundo vegetariano. Después de que el hombre hubo mostrado su naturaleza malvada, en la nueva Alianza posterior al diluvio, Dios flexibilizó su ley y permitió que la gente comiera carne, pero nunca sangre. Para poder cumplir esta condición se instauró la práctica de desangrar a los animales antes de comerlos.

¿Pero qué ocurre con los animales que comieron sangre? Los animales carnívoros tendrían la sangre de sus víctimas en su propia carne. La ley que establecía que la gente sólo podía comer animales herbívoros tendría la finalidad de evitar ese problema. La sencilla regla de elegir para comer sólo los animales que "tienen la pezuña hendida y rumian" excluye automáticamente a todos los carnívoros y los que se alimentan de carroña. Hasta aquí, el asunto parece tener sentido. Pero aún quedan algunos casos dudosos: el camello, aunque parece rumiar, lo mismo que el tejón y la liebre, no tiene la pezuña hendida. De modo que aparecen en un renglón aparte de la lista. Luego está el caso del cerdo que tiene las pezuñas claramente hendidas, pero no rumia. De modo que también aparece entre los "abominables". Pero ¿qué podemos decir de las aves que comen sangre? En el caso de las aves, las que están prohibidas aparecen enumeradas detalladamente. Por desgracia no sabemos con exactitud qué pájaros eran. Pero yo tiendo a seguir la tradición talmúdica, la cual enseña que están prohibidos porque son aves carnívoras que sujetan a sus presas con las garras y las despedazan con el pico.

En suma, hasta ahora hemos explicado la prohibición de los animales del aire y de la tierra basándonos en lo que se dice

en el Levítico y en el Génesis sobre no comer sangre. Pero aún queda todo el resto de la creación. Nos falta explicar las reglas que prohíben los peces sin aletas ni escamas y los animales que se arrastran sobre su vientre. Analicemos esta última clase: ¿por qué se arrastran? En analogía con el resto, hay algo malo en sus cuerpos. O bien carecen de patas, como las serpientes y los gusanos, o bien tienen patas de más, demasiado cortas para elevar sus cuerpos del suelo, por lo tanto, se arrastran, como los insectos, por ejemplo. Su exceso de patas, o las partes que les faltan es lo único que se menciona en los libros sagrados.

El Levítico es un libro sumamente lógico. Es poco plausible que los sacerdotes no tuvieran una idea clara de lo que representaban esos animales de la creación y muy poco probable que no se lo explicaran al lector. Esos sacerdotes eran maestros y señalaban aquellos animales con un propósito didáctico. Al leerlo atentamente, advertimos que el Levítico en realidad nos dice mucho más sobre los animales y que todo esto tiene mucho sentido en relación con las enseñanzas sobre Dios.

Después de enumerar las leyes sobre los alimentos, el Levítico dedica los cinco capítulos siguientes al tema de la impureza corporal, esta vez aplicada a las personas y no ya a los animales. Advertimos entonces que el Levítico emplea el cuerpo para hacer una gran analogía. En primer lugar, las leyes de los alimentos tenían que ver con lo que uno introduce en su cuerpo; luego, en los capítulos 12-15 se enumeran las leyes sobre lo que expulsa el cuerpo. Estos capítulos tratan sobre la lepra y todo tipo de enfermedades que atacan la piel. Pero en ningún momento se nos dice qué tienen de impuro o inmundo estos defectos corporales. Se nos manifiesta claramente que no puede ofrecerse ningún sacrificio de animales con defectos (capítulos 1-4), pero tampoco aquí se nos da inmediatamente la clave de lo que significan esos defectos.

El Levítico es un libro que revela su significación a medida que se avanza en la lectura. Tiene la enigmática técnica de ir apilando una misteriosa analogía sobre otra. Hasta el capítulo 21 no se nos dice qué es un "defecto". Allí se aclara que un sacerdote cuyo cuerpo tenga defecto no se acercará para ofrecer el pan de su Dios y define el defecto como una mutilación. "Varón ciego o cojo, o multilado, o sobrado, o varón con quebradura de pie o rotura de mano, o jorobado, o enano, o que tenga nube en el ojo, o que tenga sarna o empeine, o testículo magullado" (21:

18-24). Pero aún no se explica claramente qué tiene de profano el "defecto". En el capítulo siguiente se repite el enigma. Esta vez reaparece el tema del comienzo: habrán de ofrecerse animales sin defecto. Y se da la misma descripción que en el caso del sacerdote. Defectuoso significa "ciego, cojo, mutilado, verrugoso, sarnoso... que tenga de más o de menos" (22: 22-23).

¿Qué tiene de malo algo de más o algo de menos? En sí mismo, nada, como parte del cosmos de Dios, todo. En el Levítico, el cuerpo es el cosmos. Cada criatura del universo representa la rectitud del Señor. Los animales y los seres humanos, la gente común y los sacerdotes, los animales para comer y los animales para ofrecer en sacrificio son cuerpos que representan la rectitud. En el capítulo 24 todo esto se explica claramente, cuando se describe el defecto como la consecuencia de una injusticia.

> Y el que causare lesión en su prójimo, según hizo, así le sea hecho: rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente (24: 19-20).

El contexto es el del castigo por blasfemia. El nombre del Señor fue agraviado, Moisés consultó al Señor y la respuesta aparece como una declaración general sobre el significado de la justicia.

Se nos dice que causar una lesión significa provocar un daño. Una violación de la justicia despoja a la víctima, le deja muy poco o le impone una carga demasiado pesada. Recordemos lo que dice Isaías: "soltar las cargas de opresión y dejar ir libres a los quebrantados". El sacerdote jorobado representa al que tiene que llevar una carga demasiado pesada, el sacerdote enano representa al que tiene muy poco, al que fue timado en la distribución normal. Consideremos nuevamente a los animales que se arrastran sobre su vientres, los que tienen el número o la longitud indebidos de patas, de más o de menos. De acuerdo con el sistema de analogías que se ha ido construyendo a lo largo del libro, sus cuerpos, como el cuerpo del sacerdote, son ejemplos físicos, vivos, de la ley.

Dos condiciones representan el resultado de la injusticia, estar despojado, es decir, ser víctima de robo o de fraude, y estar oprimido, es decir, llevar una carga demasiado pesada (Isaías: "soltar las cargas de opresión"). La pérdida injusta, por un lado, y la carga injusta, por el otro, son las condiciones de la pobreza.

No es necesario ir a Jerusalén para reconocer al pobre: los menesterosos que se hacinan anónimamente en las escalinatas de los edificios públicos, atentos a la mínima limosna, pero dispuestos a huir precipitadamente en las sombras ante la primera señal de agresión. Cuando los vemos pasar, rengueando con los pies vendados, tambaleando sobre muletas, aferrando con sus manos estropeadas las bolsas que usan para recolectar los restos de comida que puedan hallar, reconocemos la descripción que hace el profeta del rostro abatido del pobre. Otros pobres son los obreros sometidos a trabajos pesados e insalubres.

Ahora, volvamos a considerar a los animales prohibidos. Consideremos especialmente a los insectos, con sus dorsos curvados; consideremos la cara llena de protuberancias del camaleón y los gruesos caparazones de las tortugas o los escarabajos. Recordemos las pesadas cargas que trasladan las laboriosas hormigas. Recordemos la atenta vigilancia de las arañas y las cucarachas, absolutamente inmóviles o huyendo precipitadamente ante la menor señal de que un intruso puede descubrir su tarea de buscar alimento en la basura, arrastrándose hacia las grietas y los lugares oscuros. Recordemos la ceguera de los gusanos y de los murciélagos, la vulnerabilidad de los peces sin escamas. No es sorprendente que el Señor los haya creado y viera "que eran buenos", son excelentes para recordarle al pueblo de Israel sus mandamientos. Tiene sentido que esté prohibido comerlos. Deben ser respetados, no porque sean sucios e inmundos, sino porque son víctimas emblemáticas. Se los llama abominaciones, pero lo abominable es su condición. La inmunda injusticia reduce a las personas a ese estado. La idea de la Mishná de que esas criaturas están prohibidas porque comen desechos es acertada. Alimentarse de restos en sí mismo no es algo malo. Ser un recolector de sobras no es ningún pecado. Lo que está mal es la sociedad injusta que obliga a sus miembros a vivir de desechos. Aparentemente, debimos leer el mensaje al revés.

Justicia y misericordia

¡Qué libro maravilloso es el Levítico! Nos mantiene perplejos hasta el último versículo, pero cuando uno llega al final descubre que la explicación siempre estuvo allí y que sólo era

necesario descifrarla. Ahora que sabemos que el defecto tiene que ver con la injusticia, podemos volver a examinar el capítulo 19, el gran ensayo sobre la equidad. Allí encontramos la expresión "algo superfluo o algo faltante" (según la versión del rey James) aplicada en otros capítulos a los cuerpos de los sacerdotes y a los cuerpos de los animales para el sacrificio. El defecto que implica algo superfluo o algo faltante tiene que ver con las transacciones justas. Se prohíbe expresamente falsear las medidas y los pesos; así como censura el robo, el fraude, la extorsión, la opresión, la mentira y la calumnia (19: 11-17), el Levítico prohíbe las medidas que le den demasiado a uno y muy poco a otro (19: 35-36).

Ahora, analicemos las imprecaciones de Isaías contra la injusticia y volvamos a preguntarnos si es justo colocar a los sacerdotes y a los profetas en posturas opuestas. El profeta ve que el Señor se manifiesta en la justicia y lo mismo hace el sacerdote. El profeta emplea la poesía para hablar de la virtud del Señor y el sacerdote muestra que esa virtud está representada en la creación. Cuando el profeta dice que el Señor repudia el sacrificio a causa de la sangre que mancha las manos de la congregación, no dice en ningún momento que no deberían ofrecerse más sacrificios ni que no deban guardarse los días de descanso. Sólo afirma que el Señor aborrece el sacrificio sin justicia. Y promete que Jerusalén volverá a ser conocida como la "ciudad de Justicia". Los sacerdotes dicen que el sacrificio y la justicia deben presentarse juntos y nunca afirman que la representación ritual pueda ser aceptable por sí misma, sin la justicia. Las palabras de Isaías "Aprended a hacer el bien, buscad la justicia, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda" (1: 17) encuentran eco en los capítulos del Levítico sobre la misericordia, la justicia y el amor. En la visión sacerdotal todo el mundo y todo el libro están basados en la justicia. La idea de que el servicio del culto pueda satisfacer al Señor aunque no se haga justicia está muy lejos de sus enseñanzas.

Ya he explicado cómo enfoca el antropólogo las religiones y cómo afronta el problema de la variedad. Y empleé la perspectiva antropológica para volver a leer el Levítico y poder llegar a la conclusión de que los sacerdotes que lo escribieron pueden ser relevados del cargo de preferir el rito a la justicia. Esta conclusión surge del esfuerzo antropológico por detectar la

desviación y corregirla. El principio rector es esperar que la religión, tal como ha quedado fijada en sus libros sagrados, es unitaria. Si el pueblo de Israel pensaba que se mantenía unido en virtud de una religión, el antropólogo toma seriamente esta creencia. Y comprobamos que, aunque poniendo énfasis en diferentes aspectos, los profetas y los sacerdotes estaban predicando el mismo credo.

En parte mi argumentación ha sido reafirmar que cada religión tiene su propia "física", su propia teoría ontológica, que establece los principios de tiempo, de espacio y de toda la existencia. Sospecho que esto tiene que ver con la pregunta que nos hacíamos al principio: ¿por qué los creyentes pueden estar dispuestos a morir por su religión? Quienes no comparten la creencia se preguntan: ¿de dónde proviene esa alegría? ¿por qué todo ese regocijo? La Biblia ofrece la respuesta: como los animales, las personas se regocijan de vivir en el orden sagrado. Como en el caso de los gusanos y las serpientes, o del camello y el cerdo, el lagarto y la araña, la ley los hace realizarse plenamente. Al repudiar el bogavante o el cangrejo cocidos en su mesa festiva, los judíos honran la broma cósmica: los poderosos serán derribados y los indigentes elevados.

Y yo puedo concluir reclamando justicia para los sacerdotes que escribieron los libros sagrados: un absoluto prejuicio los pintó como demasiado solemnes para sumarse a la broma.

Nota

1. Las palabras con que se inicia el libro Números, "En el desierto", establecen un vínculo directo entre la ley mosaica y la idea del desierto, el sitio de la divina Alianza renovada, el segundo compromiso de Israel, la prometida mística. Véase Mary Douglas (1993), *In the Wilderness: the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Sheffield, Academic Press.

Indice temático

adhesión, *véase* alineamiento cultural
aislamiento cultural
  y no consumo 167, 169-73
  véase también cultura aislada
alfarería china 66-71, 87-8
alfarería
  estilos chinos de 66-70, 86-8
  estilos indios de 71-3
alienación 97
alimentos, *véase* reglas alimentarias
alineamiento cultural
  y atribución de la culpa 180
  tendencias y reclutamiento a otras culturas 185-6, 188, 190
  en la elección del consumidor 94, 98, 104, 105, 108-9, 110, 123, 125
  y mitos de la naturaleza 98-102
  y mitos de las personas 102-4
Almond, G. 177
amish, cultura, estilo y gustos de los 86
análisis estructural 158-9
animales
  reglas bíblicas sobre su consumo 146, 196-7, 206-8
  reglas bíblicas y pureza de los 208-9
  clasificación de los 146, 152-4
  explicados atendiendo a las categorías sociales humanas 146-9, 151
  y la preferencia por la delicadeza 38
  representativos de la injusticia en la Biblia 210-1
anomalías, aparición a través de la clasificación 135-6
antropología, estudio de las religiones 196, 201-3
Appadurai, Arjun 120
ascetismo y movimientos de no consumo
  cristianismo temprano 171-2, 184
  ambientalismo 172, 173
  en la India 170, 172, 184
asociación mental
  en la ficción detectivesca 160-3
  ideas de Mill sobre 157-8
asociación, *véase* asociación mental
autoridad
  actitudes culturales ante el poder y 59-60, 61-2, 167, 181, 183, 191
  culpar al sistema 177, 180-1
aves
  clasificación de 152-4
  reglas alimentarias en la Biblia 207-8

Barthes, Roland 27
Baxandall, Michael 84
Bergson, Henri 159
Biblia

cuerpo como representación del cosmos 209-10
clasificación de los animales y las aves en 152-3
reglas alimentarias en 153, 196, 206-8
discurso de profetas y sacerdotes en 203-5, 211
animales prohibidos y pureza en 208-10
animales prohibidos como representativos de injusticia en 210-1
biotecnología, actitudes públicas ante la 167
Bourdieu, Pierre 45, 62, 122
Bulmer, Ralph 136, 152-4

canibalismo, relatos de 22, 25-6, 28
Caperucita Roja, cuento de
claves contextuales de interpretación 22-3
ausencia de inversión en 31-2
referencia a la cultura de las mujeres en 29-30, 32-3
versiones de 20-1, 28-9
capital económico 46-8, 62
capital simbólico 46-7, 62
capitalismo y sociedad de consumo 119, 120
categorías sociales humanas, animales entendidos atendiendo a ellas 146-9, 151
clasificación
de animales basada en categorías humanas 146-9
de animales y aves 143, 145-6, 152-4
principio de proximidad de Bulmer 152-3, 154, 164
y aparición de anomalías 136
rol de los marcos en 155-7, 158-9
rol de la similitud en 136, 155-6, 157, 158-60, 164
compras, *véase* consumo
comunidad terapéutica 51
comunidad
rebelión del consumidor contra el control de la 132-3
control de sus miembros 49-51, 125, 127-31
solidaridad y atribución de la culpa por enfermedad 53-6
estructura y tipos de culturas 179-81
conducta de animales explicada atendiendo a las categorías sociales humanas 146-8
conflicto cultural 41
naturaleza opositora de las culturas 58-61, 97-8, 178-9, 181, 185-6
modelos opuestos de medicina 41, 48, 56-7
y solidaridad 49-51
valores espirituales versus valores materiales 41-3, 57
consumidor, teoría del 90, 92-3
consumismo
naturaleza competitiva del 133
definición de lujo 120-1, 133
como liberación 121-2
irreflexivo 117, 118-9, 123
relación con el capitalismo 119, 120
consumo
como monitor constitucional base de las pautas de 123-5
elecciones del consumidor y naturaleza racional del 90-1, 94-6, 98, 104, 105, 115, 119-20, 122, 132-3
rebelión del consumidor contra el control de la comunidad 132-3
control de la comunidad sobre 126-31
efecto del alineamiento cultural en la elección del consumidor 94, 98, 104, 105, 109, 110, 122, 125
efecto de las fuerzas del mercado en la elección del consumidor 93
y mitos de las personas 102-4
no consumo 117-8, 169

movimientos de no consumo 170-3
teoría pendular (vaivenes) de la elección del consumidor 91-2, 93
protesta como aspecto de la elección del consumidor 94-6, 104, 119
y riesgo para el ambiente 166-7
contigüidad 157-8, 159-60, 162
cristianismo, como movimiento de no consumo 171-2, 184
cuentos folklóricos, *véase* relatos
cuerpo
índice de distancia 26-7
como representación del cosmos en la Biblia 209-10
culpa del sistema 177, 180
culpa, atribución de la 53-6, 167
culpar al sistema 177, 180-1
cultura adquisitiva, *véase* cultura individualista
cultura aislada
actitudes ante el poder y la cultura 61
y consumo 124, 131-2
estilo de vida y gustos de 83-4, 97
mitos de la naturaleza y las personas 99, 103
naturaleza de la 58, 59, 60-1, 62, 180
y delito ocupacional 106
reclutamiento al movimiento ambientalista 182, 186, 187, 190
estudio de 181, 187
cultura bantú, relatos de caníbales y ogros 22, 25-6, 35-6
cultura igualitaria (disidente)
atribución de la culpa 180-1
actitudes ante el poder, la autoridad y la estructura 59-60, 61, 179-80, 183
actitudes ante el riesgo 114
y consumo 124-5, 132
movimiento ambientalista comparado con 184-5
estilo de vida y gustos de 83, 96
mitos de la naturaleza y las personas 99, 103
naturaleza de 58, 60, 61, 62, 96
y delito ocupacional 106
estudio de 181-2
uso de los aislados 186
cultura de enclave, *véase* cultura igualitaria
cultura emprendedora, *véase* cultura individualista
cultura individualista (emprendedora
ventajas y desventajas de 112
atribución de la culpa 180
actitudes ante el riesgo 114
y consumo 97-8, 125, 132
estilo de vida y gustos de 83, 96, 97-8, 111, 112
mitos de la naturaleza y de las personas 99-100, 103
naturaleza de la 58, 61, 180
y delito ocupacional 105-6
estudio de 181
cultura jerárquica (compleja y conservadora)
ventajas y desventajas de 112
atribución de la culpa 180
actitudes ante la estructura y la autoridad 61, 180
y consumo 109-11, 124, 132
estilo de vida y gustos de 82, 96-7, 98, 109-10, 111
mitos de la naturaleza y de las personas 101, 103
naturaleza de 58, 59, 60, 96-7, 179, 181
y delito ocupacional 106
culturas
actitudes ante la autoridad y el poder 59, 61-2, 167, 180-1, 183-4, 191
coerción en las 183
diferentes estilos de vida y gustos en las 81, 82-4, 96-8

vínculo entre culturas domésticas y cosmovisiones 111-4, 115
delito ocupacional y tipos de 105-6
tipos y estudio de 58-61, 82-4, 96-8, 178-80, 181
véase también cultura igualitaria; cultura jerárquica; cultura individualista; cultura aislada

Dake, Karl 188
Darnton, Robert 32
decoración, *véase* ornamentación
delicadeza
creciente preferencia por la 38-9, 42
véase también espiritualidad
delito ocupacional y tipos culturales 105-6
"descripción densa" 141
dignidad, escala de 27, 34-6
véase también espiritualidad, índice de
Dios, múltiples interpretaciones de 198-9
dioses, inversión en los relatos de 25
ecología, *véase* medio ambiente
elección, *véase* consumo

Elias, Norbert 20, 27
Elster, Jon 125
emulación, teoría de la 71-4
enfermedad
aceptación del rol de enfermo 50-1
atribución de la culpa por 53-6
véase también sistemas médicos
enfermo, roles del 50-1
espiritualidad
modelo de Bourdieu del capital simbólico 46-7, 62
y elección del tipo de medicina 47, 56, 63
índice de 27, 44-5, 48, 62-4
separación de la medicina occidental de la 40-1
véase también religión
espíritus, en el sistema lele de clasificación 148-9
estatus social
y gustos en el mobiliario 75-6
y teoría de emulación en el estilo artístico 71-4
estilo artístico, cambios en el 84-5
el modelo de Bourdieu del capital simbólico 45-6
teorías de emulación 71
teorías pendulares 68-71
estilo de vida
diferencias culturales 81-4
escalas de 77-81
estilo
en la teoría del consumidor 92-3
véase también gusto
estilos de pensamiento
investigación antropológica 13-4
naturaleza de 14-5
estructura ocupacional y cultura doméstica 113
estructura social
actitudes culturales ante 180-1
véase también autoridad
estructuras y culturas hogareñas 106, 108-9, 110
etnografía, uso de la "descripción densa" 141-2

ficción detectivesca y teoría de la asociación mental 160-3
física religiosa 201-2
Fleck, Ludwik 14
Francia, el modelo de Bourdieu de capital simbólico 45-8
Frazer, James 13, 158-9, 197-8, 199
fuerzas del mercado y elección del consumidor 93

Gandhi y los movimientos de no consumo 170, 172, 184
Geertz, C. 141-2

gobierno y riesgos ambientales 175-7
Goodman, Nelson 92, 137, 139, 155-6
Goody, J. 145
grupos disidentes, *véase* cultura igualitaria
gusto
y conflicto cultural 82-4, 85-8
teoría de emulación de 71-4
graduación de estilos 77-81
de bajo y alto estatus en amoblamiento 75-7
factores históricos de influencia 66-71 teoría pendular del 68-71
teoría de los estilos artísticos cambiantes 46, 68-74, 84-6
entendidos por juicios negativos 65, 96

Herzlich, Claudine 39
hinduismo, código de pureza en el 44-6, 47, 72, 172
historiadores del arte 84-5, 88
holismo médico 40-1
hombres
adhesión cultual y roles desempeñados por 95, 109, 111-2
instrucción de los roles sexuales en los ritos folklóricos 34-5
House, James 75
humorismo, convenciones para reconocerlo 22, 23-4

India
norma de pureza hindú 44-5, 47, 72, 172
no consumo, movimientos en la 170, 172, 184
usos y estilos de los recipientes 72-3
índice de distancia 20, 27
véase también índice de espiritualidad
ingenuidad cultural en investigación social 107-8, 112
inversión 140
e interpretaciones de los relatos 23-6, 31-2
Irlanda, estilo céltico y gusto en 86
Islam, indagación religiosa prohibida en 202
Jakobson, Roman 159
James, William 158
jerarquía de casta y código de pureza de la India 44-5
judaísmo, alimentos prohibidos por 196-7
justicia
textos bíblicos sobre 209-12
animales prohibidos como representativos de injusticia 210-1
y conducta social 178

Kuper, Adam 25

Laumann, Edward 75
Leenhardt, Maurice 14
lele, cultura 43, 143, 144, 145-6, 148-9
Lévi-Strauss, C. 147, 150
Lévy-Bruhl, Lucien 14
lujo, definición de 120-1, 133

Maguire, Mary Ann 79
Marriott, McKim 44
Mars, Gerald 105-6, 108-9
Mars, Valerie 106, 108-9
medicina alternativa, *véase* medicina complementaria
medicina complementaria
responsabilidad y elección de 56-7
y holismo 40, 41
creciente demanda de 38-9, 169
cultura conservadora compleja, *véase* cultura jerárquica
medicina holística 40-1, 56-7
medio ambiente
y pautas de consumo 99, 169
debates sobre el riesgo del 166-7, 168-9

efecto del gobierno sobre 175-8
mitos de la naturaleza y política sobre 99, 102
metáforas
animales como 136, 139-40, 149
basadas en las categorías sociales existentes 147
interpretación de 138-9, 142
y similitud 137-8, 139, 141-2, 145
Mill, James 157
Miller, Daniel 71-3
mitos
de la naturaleza 99-101
de las personas 102-4
véase también relatos
mobiliario, gustos y tendencias en 75-7
moda
teoría pendular del cambio 91
véase también estilo; gusto
movimiento ambientalista
comparado con minoría disidente 184-5
comparado con otros movimientos de no consumo 170-2, 173
posibilidad de reclutar miembros de otras culturas 182, 185-6, 191
y preferencia por la delicadeza 38
perspectivas de lograr un cambio 173, 191-2
mujeres
etapas de la vida y cultura representadas en los cuentos folklóricos 29-30, 32-5, 36
comprensión de la práctica de las compras 95-6
Muller, Max 24

naturaleza
adhesión cultural y mitos de 99-102
relatos que la representan 25
vínculo de las mujeres con la naturaleza en los relatos folklóricos **32-3, 36**
ndembu, cultura 138-9
ordenamiento, *véase* clasificación
oricteroco del Cabo, y simbolismo animal 143-4
Orlove, B. 129-30
ornamentación
cambios en la alfarería china 66-70, 87
diferencias culturales 82-4
teorías pendulares del cambio 68-71
gusto y conflicto cultural 84-8
teoría de emulación 71-4

pangolín, y simbolismo animal 143, 145
Parsons, Talcott 50
personas, mitos de las 102-4
Pierret, Janine 39
población, clasificación de la 107, 108
poder, actitudes culturales ante la autoridad y el 59, 61-2, 181-2, 183-4, 191
política, vínculo con la cultura 113, 177-8
protesta
como aspecto de la elección del consumidor 94-6, 104
y naturaleza de la cultura igualitaria 60, 61
véase también aislamiento cultural
proximidad, principio de 152-3, 154, 164
pureza
y animales prohibidos en la Biblia 208-10
en el hinduismo 44-5, 47, 72, 172
invocada en los movimientos de no consumo 172

Radcliffe-Brown, A. R. 149
Rayner, Steve 185
reglas alimentarias
en la Biblia 153, 197, 206-8
alimentos prohibidos en el judaísmo 196-7
de la cultura lele 144, 145-6, 148
relatos
convenciones para interpretar la significación 22-3
diferencias entre cuentos folklóricos alemanes y franceses 31
interpretación empleando la escala de dignidad 27, 34-6
inversión e interpretación de la significación 23-6
narrativización e interpretación errada de "cuentos folklóricos" 33-5
problemas para interpretar la significación 19
marco verbal de 22-3
véase también Caperucita Roja, cuento de
religión
estudio antropológico de 195-6, 201-3
discurso bíblico de profetas y sacerdotes 203-5, 211
y estilos artísticos cambiantes 84-6
cristianismo temprano como movimiento de no consumo 171-2, 184
preferencias por la delicadeza 38
grupos religiosos como minorías disidentes 60, 185
separación de la medicina occidental de la 40-1 divisiones en el estudio de la 199-200, 201-2
amenazas a la fe 198-9, 203
véase también Biblia; espiritualidad
riesgo
del medio ambiente 166, 176
y gobierno global 174-7
investigación sobre riesgo tecnológico 114
comunicación del 190-1
análisis científico y debate político 168-9, 174-5
roles sexuales, instrucción a través de los relatos folklóricos y los ritos 34-6
roles sexuales
distinciones y adhesión cultural 95-6, 108, 11-2
instrucción de los roles sexuales en relatos folklóricos y ritos 34-6
Royal Society 174, 191
Rutz, H. J. 129-30
Ryle, G. 141

sacerdotes
discurso bíblico de profetas y 203-5, 211
tendencia cultural contra 197-8, 200
Sahlins, Marshall 129
salud
aceptación del rol de enfermo 50-1
atribución de la culpa por enfermedad 53-6
véase también sistemas médicos
Schama, Simon 85
Schelling, Tom 125
Schwarz, Michiel 179
semejanza, *véase* similitud
simbolismo animal
los animales como metáforas 136, 140, 149
investigación en Africa sobre 143-5
simbolismo
simbolismo animal 136, 140, 143, 149
como inversión de la realidad 140
y cuidados prácticos 149-50
similitud
y clasificación 155, 158-60, 164
e interpretación de las metáforas 137-8, 139-40, 142, 145
sistema industrial, apartamiento del 119-20
sistemas médicos
responsabilidad y atribución de

la culpa por enfermedad 52, 53-6
el capital simbólico de Bourdieu y la elección de 47-8
comparación de diagnósticos en 43-4
credibilidad e influencia en la elección de 48, 49-51
construcciones opuestas de 48, 63
y preferencia por la delicadeza 38-9
separación y especialización en Occidente 40-1
valores espirituales versus valores materiales y elección de 41-2, 57, 63
situación embarazosa 84-9
solidaridad, *véase* adhesión cultural

tabwa, cultura 143
tecnología, actitudes públicas ante 114, 167
teoría cultural 49, 58-61, 81-4, 123, 191-2
mitos de la naturaleza y de las personas 98-104
teoría pendular (vaivenes)
del cambio de estilos 68-71
de la elección del consumidor 91-2, 93
terapeutas
responsabilidad y atribución de la culpa 53, 54, 55-7
construcciones de los 39, 48
Thompson, Michael 99, 179
totemismo 150
Turner, Victor 138-9, 167
Tversky, Amos 156

vaivenes, *véase* teoría pendular
valores espirituales versus valores materiales 41-3, 57, 60, 62, 63
Verba, S. 177
Verdier Yvonne, su interpretación de Caperucita Roja 20, 28-31, 32-4, 35
víctimas, uso que hacen los grupos disidentes 186

Wildavsky, Aaron 178
Williams, Raymond 121-2

(viene de pág. 4)

COMUNICACIÓN Y SOCIOLOGIA

JANET MALCOLM	*El periodista y el asesino*
JON ELSTER	*El cemento de la sociedad*
JACQUES PERRIAULT	*Las máquinas de comunicar*
M. MCLUHAN Y B. R. POWERS	*La aldea global*
PIERRE BOURDIEU	*Cosas dichas*
ELISEO VERÓN	*Construir el acontecimiento*
PAUL YONET	*Juegos, modas y masas*
MARC AUGÉ	*El viajero subterráneo*
MARC AUGÉ	*Travesía por los jardines de Luxemburgo*
ELISEO VERÓN	*La semiosis social*
ALAIN BERRENDONNER	*Elementos de pragmática lingüística*
GEORGE LAPASSADE	*Socioanálisis y potencial humano*
NORBERT ELIAS	*Sociología fundamental*